Sosyal Teorinin Temel Problemleri

Sosyal Analizde Eylem, Yapı ve Çelişki

Anthony Giddens

Paradigma
Yayıncılık

Paradigma'nın Vitrinindekiler

Hüsamettin Arslan, Epistemik Cemaat
I. Lakatos & A. Musgrave, Bilginin Gelişimi ve Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi
Jacques Ellul, Sözün Düşüşü
Hakkı Hünler, Estetik'in Kısa Tarihi
David West, Kıta Avrupası Felsefesine Giriş
Martin Heidegger, Tekniğe İlişkin Soruşturma
Martin Heidegger, Bilim Üzerine İki Ders
Ahmet Cevizci, Paradigma Felsefe Sözlüğü
Wilhelm Dilthey, Hermeneutik ve Tin Bilimleri
S. Woolgar, Bilim: Bilim İdesi Üzerine Sosyolojik Bir Deneme
Susan Hekman, Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik
Edibe Sözen, Söylem
Anthony Giddens, Tarihsel Materyalizm Çağdaş Eleştirisi
Ahmet Cevizci, Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü
J. W. Murphy, Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri
Leo Strauss, Politika Felsefesi Nedir?
John Locke, Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler
N. Warburton, Felsefeye Giriş
Atakan Altınörs, Dil Felsefesi Sözlüğü
Veli Urhan, Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme
B. Magee, Büyük Filozoflar: Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi
Alasdair MacIntyre, Ethik'in Kısa Tarihi
Alasdair MacIntyre, Egzistansiyalizm
O. Pöggeler, B. Alleman, Heidegger Üzerine İki Yazı
J. -G. Rossi, Analitik Felsefe
Ahmet Cevizci(der), Metafiziğe Giriş
Christopher Falcon, Foucault ve Sosyal Diyalog
Ahmet Cevizci, Etiğe Giriş
Stephen Toulmin, Kozmopolis
Hüsamettin Arslan(der), Retorik, Hermeneutik ve Sosyal Bilimler
H. Arslan(der), Hermeneutik ve Hümaniter Prolegomena
Arthur Danto, Nietzsche
Ahmet Cevizci (der.), Felsefe Tarihine Giriş
Paul Hühnerfeld, Heidegger
Veli Urhan(der), Foucault ve Bilginin Arkeolojisi
S. Z. Hünler, Spinoza
S. Z. Hünler, Dört Adalı
A. Giddens, Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları
E. K. Suckiel, William James'in Pragmatik Felsefesi
Kasım Küçükalp, Nietzsche ve Postmodernizm
E. Nagel, Her şey Ne Anlama Geliyor?
Melih Başaran, Gıyabında, Yerineler
Francis E. Peters, Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü
Lakoff & Johnson, Metaforlar
Robert Hollinger, Postmodernizm ve Sosyal Bilimler
Anthony Giddens, Sosyal Teorinin Temel Problemleri

Paradigma'nın Gündemindekiler

Hans Georg Gadamer, Hakikat ve Yöntem
Giambattiska Vico, Yeni Bilim
Kant, Saf Aklın Eleştirisi
Richard Rorty, Felsefe ve Doğanın Aynası
G. Steiner, Babil'den Sonra: Dilin ve Tercümenin Boyutları
Joseph Rouse, Bilgi ve İktidar/Bilimin Politik Felsefesine Doğru
P. Tillich, Ahlâk ve Ötesi
M. Sheikh, İslâm Felsefesi Terimleri Sözlüğü
Richard Bernstein, Objektivizmin ve Rölativizmin Ötesinde: Bilim, Hermeneutik ve *Praxis*
P. L. Berger – T. Luckmann, Gerçekliğin Sosyal İnşası/Bir Bilgi Sosyolojisi Denemesi
K. M. Wheeler, Romantizm, Pragmatizm ve Dökonstrüksiyon
Robert, A. Nisbet, Sosyolojik Gelenek
Hugh J. Silverman, Tekstüaliteler
W. J. Wainwright, Din Felsefesine Giriş
S. Priest, Zihin Felsefesine Giriş
S. Z. Hünler, Spinoza'nın Hayatı
Allan Janik ve Stephen Toulmin, Wittgenstein'ın Viyanası
W. J. Mitchell, İkonoloji/İmaj, Metin ve İdeoloji
Ü. Tatlıcan, Zaman, Mekân, Toplumsal Değişme

Sosyal Teorinin Temel Problemleri

Sosyal Analizde Eylem, Yapı ve Çelişki

Anthony Giddens



Sosyal Teorinin Temel Problemleri/
Sosyal Analizde Eylem, Yapı ve Çelişki
Anthony Giddens

Kitabın Özgün Adı
Central Problems in Social Theory/Action, Structure and Contradiction in Social Analyses.
University of California Press, 1979

Türkçesi
Ümit Tatlıcan

1. Basım, Eylül 2005

Baskı
Bayrak Matbaacılık
Küçük Ayasofya Cad. Yabacı Sok. 2/1 Sultanahmet-İstanbul

ISBN: 975-00245-1-6

Sosyoloji Serisi: 8
1. Sosyoloji; 2. Sosyal Bilimler; 3. Sosyal Teori ve Felsefe; 4. Metodoloji;
5. Yapısalcılık ve Post-Yapısalcılık; 6. İşlevselcilik; 7. Dilbilim; 8. İdeoloji;
9. Tarihsel Materyalizm; 10. Marksizm

PARADİGMA YAYINCILIK

Alemdar Mah. Çatalçeşme Sok.
Nuri Tezel Apt. No: 23/2 – 34110
Cağaloğlu/İSTANBUL
Tel: (0 212) 520 55 10
Faks: (0 212) 520 55 14

Sosyal Teorinin Temel Problemleri

Sosyal Analizde Eylem, Yapı ve Çelişki

Anthony Giddens

Türkçesi
Ümit TATLICAN



İçindekiler

Önsöz

Bu kitabı ayrı bölümler olarak değil, daha çok ayrı yazılar olarak düzenledim. Her yazı bağımsız olarak okunabilir; ancak onların hepsi sosyal analiz için temel önemde gördüğüm sınırlı kapsamda meselenin belirli yanlarını oluşturur. *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*'nda ana-hatlarıyla ortaya koyduğum argümanlarla tanışık olmayanların ilk önce sentez niteliğindeki son yazı 'Günümüzde Sosyal Teorinin Genel Görünümü'nü okumaları kendilerine yardımcı olabilir.

Bu kitabın yazımında özel yardımı dokunan kişilere, David Held, Lesley Bower, Rob Shreeve, John Thompson ve Sam Hollick'e teşekkür etmek istiyorum.

Cambridge *A.G.*

Aralık 1978

Çevirenin Önsözü

Bu kitabın bazı bölümlerini, özellikle ilk bölümünü çevirirken oldukça zorlandığımı itiraf etmem gerekir. Bunun bir nedeni tartışılan konulardaki ciddi bilgi eksikliği, bir başka nedeni yapısalcı literatürün anlaşılması zor dili ve üslûbudur. Bunlara Anthony Giddens'ın Heidegger, fenomenolojik sosyoloji, etnometodoloji gibi beslendiği kaynakların kendilerine özel terminolojileri de eklendiğinde anlama güçlüğü daha da artmaktadır. Onu anlama ve çevirmenin bir başka zorluğu da sosyolojik kavramları yeniden tanımlamaya çalışırken, bilinen kavramlara yeni anlamlar yüklemesi ve beslendiği geleneklerin de etkisiyle özel bir terminoloji yaratmasıdır. Bu durum, dikkatli olunmadığında, Türk okuyucusu için Giddens'ı daha da anlaşılmaz kılmakta ve onun sürekli kriz halinde olduğu söylenen sosyal bilimler için hâlâ güncelliği ve önemini koruyan bazı temel problemler etrafındaki tartışmalarına ulaşmayı zorlaştırmaktadır. Bu güçlüklerin kaynağında, diğer bazı temel sosyal bilimci ve felsefecilerin çalışmalarında yapıldığı gibi, sosyolojinin temel problemlerini ve ilgili tartışmaları yeterince bilmeden veya yeterince araştırmadan bu işe girişenlerin yaptıkları çeviriler de yatmaktadır.

Bütün bunları dikkate alarak, Giddens'ın bu çevirisindeki tartışmalara ışık tutması ve okumayı kolaylaştırması amacıyla, bir giriş yazısı yazmayı tasarladım. Başlangıçtaki hedefim, daha ziyade özellikle ilk bölümde adı geçen yapısalcı düşünürler ve sosyologların konuyla ilgili bazı temel düşüncelerini tanıtmak ve ardından onların Giddens'ın düşünceleriyle ilişkilerini kurmaktı. Bu yüzden, tartışılan konuların daha iyi anlaşılması amacıyla onun ilgili konulardaki önceki ve sonraki bazı yazılarını ekledim. Fakat, "her yazının kendi serüveni vardır" düşüncesini haklı çıkarırcasına, 'sunuş' yazısı hedeflenenden farklı bir biçimde sonuçlandı.

'Sunuş' yazısının ilk bölümünde, Giddens'ın özellikle genelde sosyal bilimleri ve özelde sosyolojiyi istilâ ettiğini düşündüğü 'düalizmler'i çözmeyi amaçlayan girişimleri, onun bu konuda görüşler üretmiş farklı geleneklerle eleştirel karşılaşmaları bağlamında aktarılmaktadır. Bu genel çerçeve çizildikten sonra, Giddens'ın bu bağlamda 'yapı' ve 'sistem' kavramlarını yeniden tanımlama çabaları verildi. Bu sunuş yazısının hem kitaptaki yazıların daha iyi anlaşılmasına, hem de onun düşüncelerini daha yakından tanımak isteyenlere yardımcı olacağını umuyorum. Giddens'ın yapısalcılık ve post-yapısalcılıkla ilgili düşüncelerinin daha iyi anlaşılabilmesi için okuyucuya 1. Bölüm ve Ek 1'in birlikte okunması tavsiye edilir.

Öncelikle gerek metnin çevirisi, gerekse sunuş yazısıyla ilgili değerli görüşlerinden yararlandığım Yrd. Doç. Dr. Bekir Balkız'a, sunuş metnini okuyarak metnin daha düzgün ve daha anlaşılır olmasına katkılarından dolayı Dr. Yavuz Kılıç'a, Araştırma Görevlisi Güney Çeğin'e ve öğrencilerim Hasan Güven ve Berivan Binay'a teşekkür ederim.

Çevirmenin Sunuşu

Bu metnin amacı, Giddens'ın sosyal teori açısından önemli yapı/sistem ayrımını ve bu terimleri yeniden tanımlama çabalarını ortaya koymaktır. O bu kavramlarla ilgili görüşlerini birçok farklı yerde farklı vesilelerle açıklamış, ancak ne kendisi ne de bir başkası bu açıklamaları derli toplu ve sistematik olarak ifade etmiştir. Giddens sosyal teori açısından güncelliğini sürdüren ve sürdürecek bazı temel tartışmaları anlamak bakımından önemli olan bu girişimini sosyal teori gelenekleriyle eleştirel bir karşılaşmayla ortaya koyduğu için, ilk bölümde bu genel tartışma çerçevesi sunulacak, ardından söz konusu kavramsal ayrıma geçilecektir.

Ümit Tatlıcan*

* Yrd. Doç. Dr., Adnan Menderes Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü

SOSYAL TEORİDE DÜALİZMLER: BAZI TEMEL SOSYAL TEORİ OKULLARIYLA ELEŞTİREL KARŞILAŞMALAR

Modern sanayi toplumunun doğası ve gelişimini anlamayı sağlayacak ve çağımızı kavramlaştıracak yeni bir teori geliştirmeyi amaçlayan, böylece bir yandan modern toplumu araştıracak bir yöntem geliştirecek ve öte yandan genel sosyal teorinin doğasını sorgulayacak temelleri ortaya koymaya çalışan Giddens (Craib, 1992a: 1; Kaspersen, 1990: 8), sosyal teorinin sistematik yeniden inşaya ihtiyacı olduğunu düşünür ve kendi deyimiyle toplumsal düşünceyi istilâ eden 'mitler'i eleştirerek sosyoloji tarihini yeniden yazmayı önerir (Giddens, 1977b: 208-234). Sosyal bilimin kendine doğa bilimlerini model alabileceği, bu bilimin köklerinin muhafazakâr düşüncede yattığı, sosyolojinin 'konsensüs' ve 'çatışma' yaklaşımları arasında bir tartışma olarak görülebileceği gibi düşünceleri içeren bu mitlerden, Craib'e göre, sonuncusu özellikle önemlidir ve Giddens toplumsal düşünceye musallat olan bu tür bölünmelere, özellikle 'yapı' ve eylem' karşıtlığına bir çözüm sunar (Craib, 1992a: 2-3).

Felsefi problemlerin bilimsel problemlerden bağımsız olduklarını ve kriz anları dışında felsefenin bilimsel çalışmaya girmediğini savunan pozitivizmin aksine, felsefi problemlerin sosyal bilimin merkezinde yer aldığını öne süren Giddens'a göre (Craib, 1992a: 16), bu ayrımları aşmada, sosyal teorinin inceleme-nesnesinin ne olması gerektiği sorusu belirleyici önemdedir. Sosyolojinin daha ziyade toplumsal dünyanın gerçek doğasını araştırmak yerine uygun bilgiyi üretme sorunuyla, toplumu nasıl bildiğimiz sorusuyla ilgilendiğini düşünen Giddens, bir gerçekliğin parçası olduğumuzu, gerçeklik anlayışımızın –dilimiz aracılığıyla şekillendiği için– büyük ölçüde bir yorum meselesi olduğunu, bu yüzden, epistemolojik sorunlara, yani gerçekliğin nasıl anlaşılabileceğine odaklanmak yerine ontolojiye yönelmemiz, yani farklı sosyal teori ve sosyoloji okullarının varlık veya oluş

konusunu nasıl ele aldıklarını, toplumu meydana getiren şey olarak neyi gördüklerini araştırmamız gerektiğini düşünür. Felsefe ve farklı bilimlerin temel sorununun gerçekliğin doğası problemi olduğuna inanan ve post-pozitivizm ve modern hermeneutiğin de ontolojiye yöneldiğini düşünen Giddens'a göre (Craib, 1992a: 3; Kaspersen, 2000: 8, 12), bu ontoloji insan, insan davranışı, toplumsal yeniden-üretim ve toplumsal dönüşüm sorunlarını yeniden ele almalıdır (Giddens, 1984: xx). Kendi teorisini eylem ve yapı değil, birey ve toplum bağlamına yerleştiren (Craib, 1992a: 3) Giddens'a göre,

> Sosyal bilimler araştırmasının temel alanı, yapılaşma teorisine göre, ne birey aktörün deneyimi, ne de özel bir sosyal bütünlük biçimi değil, zaman ve mekânda düzenlilik kazanmış toplumsal pratiklerdir (Giddens, 1984: 2).

Böylece Giddens, Baert'in ifadesiyle, Gadamer, Schutz ve Wittgeinstein gibi hermeneutik gelenek içinde yer alan yazarların düşüncelerini analiz ederek sosyal bilimler için pozitivist-olmayan kavramsal bir çerçeve ve metodoloji geliştirmeyi amaçlar ve onu daha ziyade sosyal bilimlerde 'ortodoks konsensüs' olarak adlandırdığı yaklaşımın çarpıtılmış insan doğası anlayışı ilgilendirir (Baert, 1998: 93, 95).

Epistemolojiden ontolojiye geçişle birlikte, ikinci adım olarak mevcut kavramları yeniden tanımlamaya ve yeni kavramlar geliştirmeye çalışan ve bu araştırmaları temelinde, sosyolojik teorilerde felsefedeki öznelcilik/nesnelcilik düalizmine karşılık gelen bir düalizmin varlığını tespit eden Giddens, bu düalizmin doğasını açıklamak için sosyolojideki temel yönelimler işlevselcilik, yapısalcılık, eylem teorisi ve Marksizm'in eleştirel analizini yapar. O, yeni bir toplumsal ontolojinin temelini atmak için eylem teorisi, yapısalcılık ve (yapısal)-işlevselcilikten alınan faillik, eylem, güç, yapı ve sistem kavramlarını yapı-bozumuna uğratır ve yeniden tanımlar ve aktör/yapı düalizminin yerine 'yapının ikiliği' düşüncesini geçirmeye çalışır (Kaspersen, 2000: 14,

32). Bu arada Giddens'ın yöntemi geleneksel büyük boy teorilerinkinden farklıdır, örneğin o, Marx veya Parsons gibi, tarih ve tüm sosyal sistemler hakkında sistematik bir kılavuz sağlamaya çalışmaz. Onun yerine, sosyal teoriyi sosyal bilimlerin genel problemleriyle ilişkili olarak ortaya çıkan sorulara cevap bulma aracı olarak görür (Cassell, 1993: 7).

Sosyal teorinin kendini öncelikle ondokuzuncu yüzyıl toplum felsefesi ve düşüncesinden miras kalan düalizmlerden, ikili karşıtlıklardan kurtarması gerektiğini düşünen Giddens, bu düalizmlerin yarattığı eylem (faillik)/yapı, birey/toplum, makro/mikro, determinizm/iradecilik, öznelcilik/nesnelcilik ve nitel/nicel metodolojik yaklaşımlar gibi ayrımlardan kurtulmanın, eylem felsefesindeki tartışmalardan eleştirel gözle yararlanan bir 'eylem sosyolojisi', daha doğrusu uygun bir 'faillik/yapı' anlayışı geliştirmekle mümkün olduğunu düşünür. Başka deyişle, dünyadaki şeyleri bağımsız ve karşıt şeyler olarak veya farklı dünya anlayışlarını karşılıklı birbirlerini dışlayan düşünceler olarak almak yerine, onları aynı paranın iki yüzü gibi görmek gerekir: toplumsal pratiklere bir yüzünden baktığımızda aktörler ve eylemleri, öbür yüzünden baktığımızda yapıları görebiliriz (Craib, 1992a: 3-4). Bu yüzden o, 'yapı-eylem' anlayışını bir yanda 'yapısalcılık' ve 'işlevselcilik', öte yandan 'yorumcu sosyolojiler', yani 'sembolik etkileşimcilik',' fenomenolojik sosyoloji' ve 'etnometodoloji' eleştirisi bağlamında geliştirir. Giddens eylem anlayışını geliştirirken Marx'ın *praxis* kavramını, insanların tarihi kendi seçmedikleri koşullarda yaptıkları düşüncesini yapılaşma teorisinin merkezine oturtsa da, Marx ve Marksizm eleştirisini (işlevselcilik eleştirisiyle birlikte) daha ziyade kendi toplumsal değişme anlayışını ortaya koymakta kullanır.

Craib'in ifadesiyle, "Yapılaşma teorisi uzun bir eleştiri ve sentez sürecinden geçerek oluşturulur. Bazı hedefler öne çıkar: pozitivizm, işlevselcilik ve evrimci teoriye çekinmeden saldırılır. Modern dil felsefesi, yapısalcılık ve post-yapısalcılık, eleştirel teori, Marksizm, modern insan coğrafyası ve diğer birço' yaklaşım

eleştirilir, ancak yapılaşma teorisine katkıda bulunmak için her örnekten düşünceler ve kavramlar alınır" (a.g.y.: 4). Giddens, gerek 'klasik gelenekler'in, gerek 'ortodoks konsensüs'ün, gerekse ortodoks konsensüs yıkıldıktan sonra ortaya çıkan teorik sesler keşmekeşinin karakterize ettiği –Cassell'ın deyimiyle– 'üçüncü sosyal teorisyenler kuşağı'nın çağdaş teorik araştırma için temel önemde olan üç soruya doyurucu açıklama getiremediğini öne sürer: (i) Toplumsal pratiklerin kalıplaşmış veya tekrara dayalı özellikleri nasıl açıklanabilir? (ii) Toplumsal ilişkilerin zaman ve mekâna "yayılma"sında bireysel mevcudiyetin sınırları nasıl aşılır? (iii) Yirminci yüzyıl sonunda kendimizi içinde bulduğumuz yeni dünya nasıl bir doğaya sahiptir? (Cassell: 1993: 7). Bu çerçevede Giddens, modern toplumu analiz eden bir sosyal teorinin olası bir temeli olarak, bu teorik geleneklerin güçlü yanlarını değerlendirmeyi amaçlar ve "Bu dört [temel] gelenek birey ve toplum arasındaki ilişkiyi nasıl ele alır? Bireye nasıl bakar ve onu nasıl tanımlar? Toplum kavramını nasıl kullanır? Toplumsal yeniden-üretim ve değişmeyi nasıl açıklar?" soruları Giddens'ın sosyal teorisinin ana çizgilerini oluşturur (Kaspersen, 2000: 14).

Giddens, yapısalcılık ve işlevselciliğin başarısızlığının asıl kaynağının 'yapı' terimini kullanmaları değil, toplumsal hayatın inşasını etkin öznelerin üretimi olarak lâyıkıyla kavrayamamak olduğunu, bu eksikliğin yapısal analizin asıl odağı olarak *yapılaşma* kavramı alınarak, yani yapıların veya yapı tiplerinin süreklilikleri ve çözülüşlerini belirleyen koşullar tespit edilerek, yeniden-üretim sürecini, daha doğrusu 'yapılaşma' ve 'yapı' arasındaki bağlantıları belirleyerek giderilebileceğini düşünür. Dolayısıyla ona göre, bu ayrımların bir ucunda yer alan eylem felsefesinin karakteristik hatası, çoğu kez eylemin niyetlenilmemiş sonuçlarını göz ardı ederek sadece 'üretim' problemine odaklanması ve bu yüzden yapısal analizle ilişkili bir kavram geliştirmemesi, öteki uçta yer alan yapısalcılık ve işlevselciliğin sınırlılığı da, 'yeniden-üretim'i aktif öznelerin eylemleriyle gerçekleştirilen ve bu eylemlere bağlı aktif bir inşa süreci olarak değil, daha ziyade mekanik bir sonuç olarak almalarıdır (1976/2003: 161).

Giddens'ın bir eylem (ve yapı) anlayışı geliştirmek için bu eleştirel okumalarını anlama çabamızda, önce kısaca yorumcu sosyolojilere bakışını aktaracak, ardından, elinizdeki kitabın asıl odağını oluşturan yapısalcılık/post-yapısalcılık ve (yapısal-)işlevselcilik eleştirilerine geçeceğiz.

Yorumcu Sosyoloji Okulları

Giddens'a göre, İkinci Dünya Savaşı sonrası Amerikan sosyolojisini, biri hâkim konumda iki temel yaklaşım karakterize eder: bir yanda, söz konusu dönemde tartışmasız saltanat sürdüremeyen, ana-akım sosyolojiyi temsil eden natüralizm ve işlevselcilik, öte yanda kaynağı George Herbert Mead'in benlik ve toplum ilişkisi üzerine sosyal psikolojik yazıları olan ve adını Mead'in öğrencisi Blumer'in koyduğu sembolik etkileşimcilik.

Sembolik Etkileşimcilik

Giddens'a göre, "sembolik etkileşimcilik özneye beceri sahibi ve yaratıcı aktör olarak vurgu yapan" (a.g.y.: 35), yani "toplumsal hayatın amaçlı, bilgili aktörlerin bir icrası olarak alınmasına daha fazla vurguda bulunan" (1979/2005: 186) düşünce okullarından sadece biridir ve egemen bir paradigma olmasa da, özellikle Amerikan sosyolojisinde işlevselciliğin tek rakibi olarak ortaya çıkmıştır. Ona göre, "ayrıca bu vurgu Mead'in refleksif bilincin toplumsal kökenleri açıklamasında geliştirdiği bir 'özne teorisi'yle ilişkilidir" (a.g.y.) ve sembolik etkileşimciliğin kurucusu olarak kabul edilen Mead'in toplum felsefesi büyük ölçüde 'refleksivite', yani 'ferdi ben' ve 'sosyal ben'in karşılıklılığı teması üzerine kurulsa bile, daha ziyade 'sosyal benlik' üzerinde durulduğu için, onun yazılarında 'ferdi ben'in 'inşa edici' etkinliği vurgulanmaz (1976/2003: 35-36).

Bilgili, becerili ve yaratıcı özneyi vurgulayan Mead, Giddens'a göre, toplumu farklılaşmış ve değişen bir şey olarak değil

de sanki bir bütünmüş gibi ele aldığı, yani toplum felsefesi, Piaget'nin gelişim psikolojisi gibi, farklılaşmış ve tarihsel açıdan konumlanmış bir oluşum olarak toplum anlayışından yoksun olduğu için, 'sosyal' terimini aileden kişiler ve 'genelleştirilmiş diğeri'yle sınırlandırmış, bu yüzden, onun "refleksivitenin gelişimi, bedensel hareketler ve sembollerin önemi konusundaki görüşleri daha yetersiz bir 'genelleştirilmiş diğeri' yaklaşımının fazlaca gölgesinde kalmıştır (1979/2005: 186, 445).

Giddens, refleksiviteyi, yani bireyin kendi eylemleri, düşünceleri, duyguları vb. üzerinde düşünebilme, onları açıklayabilme ve yorumlayabilme ve bunlar ışığında davranışlarını yönlendirebilme yeteneğini başarılı bir biçimde toplum felsefesi ve sosyal teorinin alanına soksa bile, asıl ilgisi 'sosyal ben' ve sosyal benliğin oluşumuna odaklandığı için, Mead'in 'ferdi ben'/ 'sosyal ben' diyalektiğinde ferdi benin kaynaklarının bulanık halde ve açıklanmadan kaldığını belirtir. Muhtemelen bu yüzden, ona göre, Mead'in takipçileri arasında sosyal benliğe yoğunlaşma tercih edilmiş ve dolayısıyla 'ben' ve 'sosyal ben' arasındaki refleksif ilişki büyük ölçüde gözden kaçırılmıştır. Mead'de 'ferdi ben'in 'inşa edici' etkinliğine değil 'sosyal benlik' üzerine vurgu yapılması, sosyal benliğin 'sosyal olarak belirlenmiş benlik' olarak anlaşılma ihtimalini artırmış, Mead'in teorik üslubunun olası etkisi büyük ölçüde kaybolduğu için sembolik etkileşimcilik ve işlevselcilik arasındaki farklılıklar daha az belirgin hale gelmiştir. Böylece, Giddens'a göre, kurumlar ve kurumsal değişme hakkında yeterli bir kavramlaştırmanın yokluğunda, sembolik etkileşimcilik ve işlevselciliğin işe yarar biçimde bir araya getirilebileceği düşüncesi gelişmiştir. Sonuçta, "Amerikan sosyolojisinde, Mead'den Goffman'a kadar bir kurumlar ve kurumsal değişme teorisinden yoksun olan sembolik etkileşimcilik *ile* işlevselcilik arasındaki ayrım sadece 'mikro-sosyoloji' ve 'makro-sosyoloji' arasında bir işbölümü olarak görülmüş", yani ilkinin küçük ölçekli ilişkilerle bağlantılı 'mikro-sosyolojik' sorunlarla ilgilenirken, ikincisini toplumun kurumsal yapısıyla ilişkili 'makro sosyolojik' sorunların ilgilendirdiği düşünülmeye başlamış ve

iki yaklaşım kendi alanlarında faaliyet gösteren bağımsız branşlar olarak bir arada varlıklarını sürdürmeye başlamıştır (1976/2003: 35; 1979/2005: 445-446).

Ancak Giddens toplumun aktörler tarafından inşası (veya kendi deyimiyle, toplumun üretimi ve yeniden-üretimi) ile bu aktörlerin mensubu oldukları toplum tarafından inşası arasındaki ilişkinin mikro-sosyoloji ve makro sosyoloji ayrımıyla ilişkili olmadığını vurgulayarak bu ayrımı aşmaya çalışır. Giddens, daha sonraki bir yazısında, bu ayrımın sosyal teori ve felsefede kök salmış bir düalizmle örtüşme eğiliminde olduğunu, farklı isimler aldığını ve farklı kılıklara büründüğünü belirtir. Ona göre, "Sosyolojide insanî faillik veya 'eylem'i vurgulayan teoriler *ile* 'kurumsal' veya 'yapısal analiz'i vurgulayan teoriler arasında bir karşıtlık biçimini alan bu düalizm, felsefede genelde (bilen veya duyusal deneyim merkezi) öznenin önceliğini vurgulayan anlayışlar *ile* 'nesne'den (insanların deneyimlerini biçimlendiren sosyal dünya ve doğa dünyasından) hareket eden anlayışlar arasında bir karşıtlığa dönüşür" (1981a/2005: 497). Ona göre, bu ikili işbölümünün mikro-sosyoloji tarafında yer alanlar, yani insan eylemine, daha doğrusu hakkında gerekçelere sahip olduğumuz gündelik olgulara ve bu gerekçelerin yaptıklarımıza bir şekilde dahil olmasına bir ölçüde önem atfedenler toplumların genel kurumsal yapılaşmasını ele alacak sofistike yaklaşımlar geliştiremezlerken, temel vurgularını kurumsal ve yapısal analize yapan makro-sosyoloji kanadındakiler insanî failliğin önemini yeterince kabul etmemişlerdir. Böylece, sosyolojide derinlerde gömülü olan eylem analizi/kurumsal analiz düalizminin mikro ve makro perspektiflerin bir ifadesi olarak görülebileceğini öne süren Giddens, kendi insani faillik anlayışının Goffman'ın yazılarıyla güçlü yakın bir ilişkiye sahip olduğu varsayılabilecek 'sembolik etkileşimcilik'le benzerlikler taşıdığını belirtir (a.g.y.: 498, 503).

Sembolik etkileşimci teoriden, özellikle Erving Goffman'ın geliştirdiği yaklaşım biçiminden yararlanan Giddens, Goffman'ı

ve diğer sembolik etkileşimci teorileri birkaç açıdan eleştirir. Goffman'ın çalışması, Giddens'a göre, bazı noktalarda yanlış anlaşılmıştır. Giddens bu yanlış anlamaları şöyle sıralar: (i) Goffman hatalı bir biçimde toplumsal hayatın ince ayrıntılarının basitçe parlak bir anlatıcısı, büyük bir gözlemci, ancak fikri bütünlükten yoksun biri olarak resmedilmiştir. Ancak ona göre, Goffman'ın çalışmasında tekrarlanan temalar ve uğraşılar vardır. (ii) Goffman'ın çalışmasının dar bir alana sahip olduğu, sadece Beyaz Amerikalı orta sınıf hayat tarzlarını yansıttığı görüşü yanlıştır, çünkü Goffman'ın bazı teorik kavrayışları çoğu kez kabul edildiğinden daha evrensel bir değere sahiptir. (iii) Bazılarına göre Goffman insanları sadece kendi toplumsal ortamlarını kinik bir biçimde yönlendiren "icraatçılar/oyuncular' olarak görür ve bazılarına göre, Goffman'ın görüşleri analizini oldukça sınırlandıran oldukça ahlâk dışı bir Amerikan orta sınıfın bir yansımasıdır (Giddens, 1986d: 111-114) Ancak Giddens'a göre, Goffman'ın analizi, toplumsal hayatı ahlâktan yoksun bir şey olarak betimlemekten ziyade, toplumsal etkileşimin kritik özellikleri olarak güven ve nezaketin önemini vurgular. Giddens burada Goffman'ın insanların etkileşimlerinin ahlâkî temelini, nezaket içinde, 'çözüme yönelik pratikler'le, diğerlerine yüzlerini korumaya yardımcı olarak, rutin biçimde 'onarma'ya çalışma tarzlarına vurgularını kendi yapılaşma teorisine uyarlar (Baert, 1998: 98). Giddens, Goffmann'ın gündelik karşılaşmalarda 'güven'in önemi üzerine görüşlerini bir yanda Erik Erikson'un 'temel güvene karşı güvensizlik' üzerine görüşleriyle harmanlayarak 'kritik konumlar' kavramı temelinde bir kişilik gelişimi tipolojisi geliştirir, öte yandan gündelik toplumsal hayatın, toplumsal rutinlerin sürdürülmesinde 'güven' ve 'nezaket'in, kendi deyimiyle, 'medeni kayıtsızlığın' önemini açıklamaya çalışır.

Giddens'ın sembolik etkileşimciliğe eleştirileri, Turner'a göre, üç başlık altında toplanabilir. (i) Onlar birey/yapı (ikiliğini değil) düalizmini sürdürme eğilimindedirler, sosyal yapıyı, etkileşim süreçleriyle nasıl yeniden üretildiğini açıklayacak biçimde nadiren ele alırlar. "Ayrıca, bazı sembolik etkileşimciler kurum-

sal süreçleri yüz-yüze sembolik etkileşime göre bir ölçüde daha az "gerçek" olarak gören açıkça şoven bir tutum sergilerler." (2) Onlar güdüleri genellikle göz ardı eder, yani "aktörleri yaptıkları gibi davranmaya iten nedir?" sorusunun cevabı araştırmazlar. (3) Yapısalcı rol teorisi gibi daha yapısalcı yönelim içindeki sembolik etkileşimci anlayışlar rolleri yapının temel kurucu unsuru olarak görürler (Turner, 1991: 522). Rol kavramını tamamen reddetmediğini belirten Giddens, aslında sosyal sistemlerin roller ya da onların birleşimlerinden oluştuğu düşüncesine ve Parsons'ın, rol 'bireyin kişiliği ve sosyal sistemin yapısı arasındaki ana eklemlenme noktasıdır' görüşüne karşı olduğunu belirtir. Çünkü ona göre, "*Sosyal sistemler rollerden değil, aksine (yeniden-üretilen) pratiklerden oluşurlar*" ve "aktörlerle yapılar arasındaki ... 'eklemlenme noktaları' olarak alınması gereken, roller değil, pratiklerdir (Giddens, 1979/2005: 272-273). Rol kavramı, pek çok kez, kendilerine verilmiş rolleri edilgin biçimde oynayan bireylere normatif kısıtlamalar getiren bir faktör olarak alınır. Sonuç olarak, yapı bir roller sistemi olarak tipleştirildiğinde, aktörlerin aktif, refleksif, yaratıcı ve potansiyel olarak dönüştürücü davranışları kenara itilir (Turner, a.g.y.).

Etnometodoloji

Etnometodolojinin kurucusu Garfinkel, fenomenolojik sosyolojideki köklerinin etkisiyle, 'doğal tutum' altında, ve sınırlı anlam alanları içinde davranan insanların, içinde bulundukları ortamın çoğu özelliğini 'gerçek' olarak aldıklarını, onları 'gerçek olmayan' diğer muhtemel durumlardan ayırmaya çalıştıklarını kabul eder ve insanların bir şeyin gerçek olup olmadığına hangi temelde karar verdiklerini araştırır. Garfinkel bu kararların doğru olup olmadıklarını anlamaya çalışmaz, onu ilgilendiren, insanların 'gerçekte neyin olageldiği' ve 'olup bittiği' konusunda, bizzat olay anında nasıl karar verdiklerini betimlemek ve analiz etmektir (Cuff *et al.*, 1998: 162). İnsanların her günkü yaşantılarını

gündelik temelde sürdürmekte kullandıkları metotları araştıran, sosyal dünyayı süregiden bir icraat olarak gören etnometodologlar (Ritzer, 1992: 392), Craib'in ifadesiyle, sosyolojinin konusunu, gerçek şeyler olarak değil, aksine insanların ürettikleri kavramlar olarak düşündükleri toplumsal yapılar ve sistemlerden konuşmanın etkileşimsel özelliklerine kaydırmaya çalışmışlardır. Böylece, toplumsal yapı, toplumsal düzen orada mevcut bir şey değil, etkinliklerimizin, özellikle konuşmanın sürekli bir özelliği olarak görülmüştür. Bu anlayışa göre, konuşurken kendimizi güvende hissettiğimiz istikrarlı bir toplumsal dünyayı 'anlar' ve yaratır, bunu da kendimiz ve diğerleri tarafından kabul edilebilecek rasyonel/mantıklı açıklamalar sunarak yaparız. Bu açıklamalar sırasında gerçekliğini veya doğruluğunu sorgulamadığımız –üzerinde düşünmediğimiz ve genellikle bilincinde olmadığımız– birçok farklı kaynak ve metot kullanırız. Onlar yine de içinde yaşadığımızı hissettiğimiz istikrarlı ve düzenli bir dünyanın sorumlularıdır. Bu dünya her zaman yarattığımız ve yeniden yarattığımız bir şeydir (Craib, 1992a: 21-22).

Giddens birçok bakımdan etnometodolojik perspektifin büyük ölçüde cazibesi altındadır (Tucker , 1998: 57; Craib, 1992a: 22-23). İlk olarak, sembolik etkileşimcilik gibi özel bir istisna dışında, önde gelen sosyoloji okullarından çoğunun bir eylem anlayışından, insan *eylemi* veya *faillik/edim* kavramından yoksun olduğunu ileri süren Giddens (1977c: 167; 1996a: 244), Garfinkel gibi, sosyolojinin toplumsal etkileşimin gerçekliği sorgulanmayan yanlarına (kendi deyimiyle, pratik bilince) yoğunlaşması gerektiğini öne sürer.

İkinci olarak, Giddens, etnometodolojinin toplumsal hayatta refleksivitenin merkeziliğini diğer yorumcu perspektiflerden daha kapsamlı olarak yakaladığına inanır. Bu yazılarda da açıklandığı gibi, eylem kavramının insan aktörlerin self-refleksiyon kapasitesi, kendi davranışlarını rasyonel olarak 'kontrol' kapasitesiyle tamamlayıcı bir ilişki içinde olduğunu öne süren Giddens'a göre, etnometodoloji dışında, çoğu ortodoks sosyolojide

(Parsons'ın işlevselciliği de dahil), "refleksivite, etkileri mümkün olduğu kadar asgariye düşürülebilecek ve mevcudiyeti sadece, oldukça marjinal düzeyde, 'eyyama uyma etkisi', 'kendini doğrulayan kehanetler' vb. biçimde kabul edilebilecek 'önemsiz bir ayrıntı ' olarak alınır" ve ayrıca, "bu okullar refleksivitenin iki boyutunu bir araya sıkıştırma eğilimindedirler: gözlemcinin, formüle ettiği teorilerle ilişkili refleksivitesi; ve kendi davranışlarını anlamaya ve açıklamaya çalışan aktörlerin refleksivitesi" (Giddens, 1977c: 167; 1996a: 244-245).

Etnometodolojiye göre, eylemlerimizin rasyonel/mantıklı bir açıklamasını sunarken, gerçekte eylemlerimizi ve içinde yaşadığımız toplumsal dünyayı inşa ederiz. Ancak Giddens refleksivite terimine kavramın kullanımını konuşmanın düzeniyle sınırlandıran etnometodologlardan daha geniş bir anlam yükler. Giddens için, refleksivite yaptıklarımız üzerinde sürekli düşünme, kendimiz ve durumumuzla ilişkili bilgileri alma ve etkinliklerimizi bunlara göre değiştirme yeteneğimizi anlatır. Refleksivite, insanların toplumsal gerçekliği aktif bir biçimde inşa etme yolu olduğu için, içinde oluştuğu sosyal bağlamdan bağımsız olamaz ve bu gerçekliğin tamamlayıcı bir parçasıdır. İnsanlar kendi toplumsal eylemlerinin yeniden-üretiminde kullandıkları bilgi stoklarından yararlanırlar. Ayrıca Giddens, etnometodologlar gibi, insanların bir toplumsal duruma ilişkin refleksif bilgilerinin, mevcut durumu, onun bir kurucu parçası haline gelerek temel düzeyde değiştirdiğini düşünür (Tucker, 1998: 57).

Üçüncü olarak Giddens'a göre, dili bizzat sembol terimiyle özdeşleştiren, yani onu basitçe bir semboller veya göstergeler seti, şeyleri temsil etmenin bir yolu olarak gören sembolik etkileşimciliğin aksine, etnometodoloji dili 'pratik etkinlik aracı', şeyleri yapmanın bir yolu olarak algılar. Bu yaklaşım, Wittgeinsteincı terminoloji kullanılırsa, dilin belirli 'hayat tarzları' içinde işlediğini ve sıradan aktörler tarafından rutin bir biçimde gündelik toplumsal etkinlik biçimlerini düzenleme aracı olarak kullanıldığını vurgular ve böylece, sözlerin anlamlarının dilin toplumsal aktörler ta-

rafından ortaya konulan oldukça farklı kullanımlarıyla bağlantı içinde anlaşılması gerektiğini kavramaya yardımcı olur. Bu dil anlayışının sonuçlarından biri, ona göre, gündelik dilin, sosyolog araştırmacılar tarafından gündelik konuşmanın 'bulanıklık' veya 'çok anlamlılığı'nı 'ortadan kaldıracak' tamamen bağımsız bir teknik üst-dil lehine göz ardı edilemeyeceğini göstermesidir (Giddens, 1977c: 168; 1996a: 245). Çünkü,

> Gündelik dil, sosyal hayatın kendini meydana getiren aktörler tarafından anlamlı *olarak* organize edilmesini sağlayan bir araçtır: bir hayat tarzının araştırılması, bu hayat tarzlarının ifade edildiği gündelik konuşma biçimlerini kavramayı gerektirir. Gündelik dil, bu sebeple, sadece analiz edilebilecek bir araştırma konusu değil, aynı zamanda her sosyolog veya antropolog gözlemcinin kendi 'araştırılabilir inceleme-konusu'na ulaşmak için kullanması gereken bir kaynaktır (Giddens, 1977c: 168-9; 1996a: 245-246).

Dördüncü olarak, zamanın etkileşim içindeki konumunun asıl ilgi merkezi haline geldiği etnometodoloji eylemin zamansal ve bağlamsal konumunu aydınlatmaya katkıda bulunur. Sözgelimi bir konuşma sırasında, konuşmada yer alanların konuşmayı tipik bir biçimde 'söylenilen'i refleksif olarak nitelendirmekte kullandıkları, ve ayrıca, 'söylenilen'i nitelendirmek için bu konuşmanın gidiş yönünü tahmine çalıştıklarını vurgulayan etnometodoloji anlamların etkileşim içindeki bağlam-bağımlı veya bağlama-gönderimli karakterinin zamanın yanı sıra başka unsurları da gerektirdiğini anlamaya yardımcı olur (Giddens, 1977c: 169; 1996a: 246).

Beşinci olarak, etnometodologların bir başka katkısı, toplumdaki düzenin büyük ölçüde ilgili aktörlerin *zımni* ve gerçekliği sorgulanmayan 'karşılıklı anlamalar'a dayalı toplumsal davranış kuralları kabulleri ve onlara uymalarından kaynaklandığını göstermeleridir (1996a: 246). Giddens burada, 'neyin bilgisi'ni ve 'nasılın', yani toplumsal hayatın gündelik koşulları içinde nasıl yer alınacağının, nasıl davranılacağının bilgisinden ayırır ve bu düşüncesini açıklamak için, ilgili insanların işlerin nasıl yürüdüğü ve yürümesi gerektiğine ilişkin çoğu kez örtük bilgilerini

anlatan *bilgililik* terimi kullanır. Ayrıca Giddens, insanların dışardan belirlenmediklerini, yani "ne olduğunu söyleyemesek bile ne yaptığımızı bildiğimizi" göstermek için, Garfinkel'in insanların kültürel veya yapısal aptallar olmadıkları düşüncesini vurgular (Craib, 1992a: 22-23).

Giddens'a göre, etnometodolojide de vurgulandığı gibi,

> Etkileşimin ustaca bir icra olarak aktif bir biçimde inşasında 'susmalar' kullanılan sözcükler kadar önemlidir ve gerçekte onlar sözlerin 'anlamlı hale getirildiği' veya daha ziyade anlamın oluşturulduğu zorunlu karşılıklı bilgi zeminini oluştururlar. Aktörler, zımnî/örtük karşılıklı anlamalardan sosyal etkileşimin sıradan ancak ifade edilmeyen koşulları olarak yararlanırlar (1977c: 169).

Bu katkılarına rağmen, Giddens'a göre etnometodoloji dört temel noktada eleştirilebilir. İlk olarak, gerek Garfinkel'in gerekse 'inşacı bir analiz' geliştirmeye çalışırken onun yazılarından büyük ölçüde yararlanmaya çalışanların yazılarında, 'açıklanabilirlik', yani bireylerin (genellikle niçin öyle yaptıkları sorulduğunda) eylemlerine açıklama getirme biçimleri pratik güdüler veya ilgi/çıkarları gerçekleştirme çabalarından koparılmıştır. Gerçekte, Giddens'a göre, 'gündelik pratik etkinlikler' anlaşılabilir bir dünyayı sürdürmekten daha fazlasını anlatırlar ve 'düzenli' bir toplumsal dünyanın inşası sadece onun anlamlı veya anlaşılabilir karakterine değil, aktörlerin 'açıklayıcı süreçler'e neden olan ve bu süreçlerin ayrılmaz bir parçası olarak gerçekleştirmeye çalıştıkları çıkarlar ve çatışmaların örtüşmesine de işaret eder (a.g.y.: 175-176).

İkinci olarak, onlar her anlam ilişkisinin aynı zamanda bir güç ilişkisi olduğunu görememişlerdir. Gerçekte,

> En sıradan gündelik konuşmalarda bile, açıkça katılımcıların etkileşime taşıdıkları üst sözel becerilere sahiplik gibi farklı kılıcı kaynaklar olarak yer alan, ancak aynı zamanda bir bütünlük olarak toplum içinde yapılaşmış daha genel güç dengesizliklerini (örneğin, sınıfsal ilişkileri) yansıtan güç unsurları vardır. Açıklanabilir bir dünyanın yara-

> tılması aktörlerin etkileşime taşıdıkları bu güç kaynakları dengesizliklerinden bağımsız olarak açıklanamaz (a.g.y.: 176).

Üçüncü olarak, Giddens, insanî failliğin sosyolojik teori için temel önemde olduğu düşüncesinin sosyolojideki ortodoks 'yapısal' analize benzer bir işlemle tamamlanması gerektiğini düşünür: yani, etnometodolojik araştırmalar sıradan aktörlerin becerili bir icraatı olarak toplumun üretimiyle ilgilenirken, toplumun bir dizi yapı olarak *yeniden-üretim*iyle fazla ilgilenmemişlerdir. Gerçekte,

> Konuşmacı cümle kurduğunda bir konuşma edimini üretmek için bir sözdizimi kuralları yapısından yararlanır. Kurallar, bu anlamda, konuşmada söylenenleri üretirler. Ancak, konuşma edimi gramer bakımından ayrıca sözü üreten ve sadece bu şekilde 'varolan' kuralları *yeniden-üretir* (a.g.y.: 176).

Son olarak, Giddens, 'sağduyu' teriminin daha dikkatli bir biçimde tanımlanması gerektiğini ve 'sağduyu bilgisi'nin, yani gündelik hayatın bilgisinin –çoğu nesnelci anlayışın inancının aksine– 'düzeltilemezliği'nin onun bir araştırma konusu olarak statüsünü görmemizi engellememesi gerektiğini belirtir. Giddens'a göre, Wittgeinstein'ın da gösterdiği gibi, bir hayat tarzını 'anlamak', prensip itibariyle ona 'ehliyetli' bir aktör olarak katılabilmek demektir. Bu yüzden, sağduyu –yani, bir kültürün üyeleri tarafından paylaşılan karşılıklı bilgiler– sosyologlar ve antropologların kullanması gereken bir kaynaktır. Bir kaynak olarak karşılıklı bilgi sosyal bilimci tarafından düzeltilemez. Bu yüzden,

> Etnometodolojik yazılardan etkilenen çoğu kişinin hatası, sağduyunun –prensip itibariyle sosyal bilimlerin bulguları ışığında titiz incelemeye açık inançlar olarak sunulan– bir başka anlamının olmadığını düşünmeleridir. Sağduyu bizzat bir 'araştırma-konusu' olabildiğine göre, ilgili inançlar, ister toplum isterse doğa hakkında olsun, prensip itibariyle, rasyonel incelemeye açıktır. Sözgelimi, tanımadığı bir kültürdeki büyücülük uygulamasını araştırmak için, antropologun, bu kültür içinde bir etkinlik olarak büyücülüğü düzenleyen anlam kate-

gorilerine hâkim olması gerekir. Ancak, bu yargıdan, antropologun büyüyle hastalığın tedavi edebileceği inancını geçerli olarak kabul etmesi gerektiği sonucu çıkmaz (a.g.y.: 176-7).

Yorumcu Sosyoloji Okullarının Katkıları

Giddens'a göre, yorumcu sosyoloji okullarının sosyal bilimlerin mantık ve yönteminin aydınlatılmasına bazı temel katkıları şöyle sıralanabilir. (1) toplumsal dünyanın, doğa dünyasından farklı olarak, aktif insan öznelerin ustalıklı bir icrası olarak kavranılması gerektiği; (2) toplumsal dünyanın 'anlamlı', 'açıklanabilir' veya 'anlaşılır' bir biçimde inşasının dile bağlı olduğu, ancak dilin sadece bir işaretler veya semboller sistemi olarak değil, aksine pratik etkinliğin bir aracı olarak alınması gerektiği; (3) sosyal bilimcinin, davranışlarını betimleyerek analiz etmeye çalıştığı kişilerin becerilerine benzer türden becerilerden faydalanmak zorunda olduğu; ve (4) toplumsal davranış hakkında betimlemeler yapmanın sokaktaki bireylerin toplumsal dünyayı kurar ve yeniden kurarken faydalandıkları anlam çerçevelerinin hermeneutik olarak kavranmasına bağlı olduğu (Giddens, 1976/2003: 205).

Ayrıca, her aktörün bir toplum teorisyeni olduğunu ve aktörler olarak zaten öyle olmaları gerektiğini, insanlar davranışlarını büyük ölçüde alışageldikleri ve bir sorun çıkıncaya kadar sorgulamadıkları alışkanlıklara göre sürdürseler de, toplumsal hayatın düzeni içindeki mutabakatların asla birer 'kör alışkanlık' olmadığını vurgulayan Giddens'a göre, bu okullardan fenomenoloji ve özellikle etnometodoloji "(1) toplumsal hayattaki davranışın sürekli olarak 'teorileştirme'yi gerekli kıldığını ve (2) en kalıcı alışkanlıklar ve en istikrarlı toplumsal normların bile sürekli ve ayrıntılı refleksif dikkati gerektirdiğini" ortaya koymuştur. Bu yüzden, Giddens için, "Rutinleşme toplumsal hayatta temel önemde bir olgudur; ancak tüm rutinler daima olumsal ve potansiyel olarak kırılgan icralardır" (1993/2003: 9).

Benzer şekilde, toplumsal hayatın üretiminin olumsallığını (contingency) vurgulayan Giddens bu düşüncesinde Weber'in toplumsal değişme anlayışından etkilenir. Weber toplumların zorunlu evrim basamaklarından geçmediklerini, değişmeyi belirli bir konjonktürde tarihsel olarak bir araya gelmiş olası, 'olumsal' faktörlerin belirleyeceğini öne sürer. Dolayısıyla, belirli faktörler farklı koşullarda bir araya geldiklerinde farklı sonuçlara yol açabilirler. Weber ve etnometodologlardan etkilenen Giddens, hem makro düzeyde toplumun hem de mikro düzeyde gündelik toplumsal etkileşimlerin üretimi ve yeniden-üretiminin olumsal ve kırılgan olduğunu kabul eder.

*Toplumsal üretim*in, yani yaşantıları ve sosyal deneyimlerinin özünü oluşturan toplumsal pratiklere katılan insanlar tarafından sosyal hayatın üretilme (veya yaratılma) biçimiyle ilişkili olduğu düşüncesinin esasında yorumcu sosyal teori okullarının bir kavrayışı olduğunu öne süren Giddens'a göre, insanlar anlam ve sosyal gerçekliği toplumsal ortamlar içinde yaratırlar ve, bu yüzden, kurumlar ve yapılar gibi toplumsal formlar vücut kazandırdıkları etkinliklerden bağımsız hiçbir varoluşa sahip değillerdir (Layder, 1994: 132).

Yorumcu sosyal bilim yaklaşımlarının çoğu temasına sıcak bakan Giddens, Tucker'ın ifadesiyle, (i) fenomenoloji, lingüistik sosyal bilim ve etnometodolojinin gündelik sosyal eylemin teorileştirmeye benzer kompleks muhakeme süreçlerini içerdiğini kanıtladığını, Schutz ve Winch'in, farklı biçimlerde de olsa, insan davranışında refleksivitenin önemini kabul ettiklerini, Schutz'un fenomenolojisinin toplumsal gerçekliğin yorumlanmasında bilince aktif rol tanıdığını düşünür. Ayrıca ona göre, bu yaklaşımlarda (ii) insanların toplumsal dünyaya ilişkin bilgilerinin çoğu kez zımnen ve söylenmeden yer aldığı, bir tür öğrenilmiş kültürel ehliyete dayandığı kabul edilir ve Giddens da, Wittgeinstein ve Winch gibi, insanların kendileri ve toplumları hakkındaki bilgilerini sadece kamuca ulaşılabilir dil kategorilerini kullanarak formüle ettiklerine inanır." Ayrıca, Giddens'a göre de, (iii) "top-

lumsal hayata içkin refleksivite bütün toplumsal normlar ve rutinlerin kırılgan oldukları anlamına gelir" (Tucker, 1998: 57).

Yorumcu Sosyolojilere Eleştiriler

Giddens bu düşünce okullarının görüşlerinin kaynağı felsefî idealizme yakın durduğu için, söz konusu görüşler sosyal analiz alanına aktarıldığında aynı felsefenin geleneksel yetersizliklerini sergilediklerini öne sürer ve bu yetersizlikleri şöyle sıralar: (i) insanî toplumsal hayatın maddî etkinliğe yönelik pratik ilgilerini ihmal ederek 'anlam'la ilgilenme (ancak Giddens'a göre, insanların doğa dünyasını üretmedikleri doğru olsa bile, onlar yine de doğadan yararlanarak üretimde bulunurlar ve bunu yaparken de kendi varoluş koşullarını aktif bir biçimde dönüştürürler); (ii) eylemin nedensel koşullarını göz ardı ederek, bütün insan davranışlarını güdüleyici ideallere göre açıklama eğilimi içinde olma; ve (iii) toplumsal normları toplumdaki güç eşitsizlikleri ve çıkar farklılaşmaları temelinde almama (Giddens, 1976/2003: 205-206).

Ayrıca, "insanları aslında kendilerinin bilincinde olan ve yaptıkları şeyler hakkında gerekçelere sahip amaçlı aktörler olarak" gören yorumcu sosyolojiler, "eylem konusunda güçlü yapı konusunda zayıftırlar" ve "işlevselci ve yapısalcı yaklaşımlarda haklı olarak önemli bir yer işgal eden zorlama, güç ve büyük ölçekli organizasyon problemlerine hemen hemen hiç değinmezler" (Giddens, 1993/2000: 7).

Bütün yazıları bağlamında değerlendirdiğimizde, Giddens'ın yorumcu sosyolojilere eleştirilerini dört başlık altında değerlendirebiliriz: sosyal değişmeyle ilgili sorunları dikkate almama, bilim anlayışları, 'güç' olgusunu ve sosyal yeniden üretim-sürecini ihmal.

Kurumların tarihsel değişimleriyle ilgilenmeyen, öznellik analizleri daha ziyade tespitlerden öteye gitmeyen yorumcu yaklaşımların birey ve toplum arasında büyük bir uyum olduğunu

varsaydıklarını belirten Giddens'a göre, onların faillik açıklamalarının yapısal değişim ve istikrar açıklamasıyla tamamlanmasına gerek vardır (Tucker, 1998: 53, 57-58).

Özellikle eylem (faillik) anlayışını geliştirirken yorumcu sosyolojilerden büyük ölçüde yararlanan Giddens, doğa bilimleri ve sosyal bilimlerdeki açıklama tipleri arasında ayrım gözetmeyen işlevselcilerin aksine, yorumcu perspektiflerin tam karşı uçta yer alarak iki bilim alanı arasında kesin bir sınır çizdiklerini, her bilimin hermeneutik bir ana, bir yorum sürecine sahip olduğunu, yani sosyal ve doğal gerçekliğin bilim insanı tarafından yorumlanması gerektiğini anlayamadıklarını öne sürer (a.g.y.: 58).

Sosyolojinin temel konuları kurumsal ve toplumsal değişme ve farklı kültürlerin dolayımlanması sorunlarını göz ardı eden Winch, Giddens'a göre, aslında kural kavramını tartışsa da, toplumun kurallarını oluşturan kişilerin belirlenmesinde toplumsal gücün rolünü tartışmaz. Bu yüzden, sosyal kuralların güç ve egemenlik ilişkilerinden nasıl etkilendiği, onların gerçekte tartışma ve müzakereye, böylece sorgulanmaya açık oldukları açıklanmaz. Benzer problemlerin etnometodolojide yaşandığını belirten Giddens, onların da güçle veya toplumsal ve ekonomik çıkar çatışmalarıyla ilgili sorunları araştırmadıklarını, bu yüzden amaçlı çıkar arayışlarının çoğu kez bireysel davranışı nasıl yapılandırdığını ele almadıklarını belirtir (a.g.y.: 53).

Giddens'a göre, bir anlam merkezi olarak insan aktöre, etrafındaki toplumsal gerçeklikleri yaratan özgür bir faile yoğunlaşma eğiliminde olan ve böylece toplumsal üretim problemini, yani gündelik sosyal hayatın her karşılaşmada aktif bir biçimde nasıl üretildiğini açıklamayı başaran yorumcu sosyolojiler (Layder, 1994: 132), büyük ölçüde bu sürece yoğunlaştıkları için, onun sistemli yeniden-üretimiyle yeterince ilgilenmemişler, yani toplumsal yeniden-üretim problemini açıklayamamışlardır (Tucker, 1998: 53). Böylelikle, insan aktörü sadece toplumsal yapının kısıtlayıcı etkilerinin bir ürünü olarak gören yapısal (veya kurumsal) sosyoloji biçimlerinin aksine, bu düşünce okulları kurumlar ve da-

ha kalıcı kalıpların toplumsal hayattaki etkisini ihmal etmişlerdir (Layder, 1994: 133). Örneğin Schutz, sosyal eylemin koşullarını açıklamaya çalışırken onun niyetlenilmiş ve niyetlenilmemiş sonuçları arasındaki ilişkileri yeterince açıklamamış ve bu ihmal toplumsal hayatın yapısal boyutlarını yeterince teorileştirmemeye dönüşmüştür (Tucker, 1998: 53).

Yorumcu sosyologların dikkate almadığı toplumsal hayatın kalıplaşma ve rutinleşme biçimiyle ilgili olan toplumsal yenidenüretim problemi, Layder'ın ifadesiyle, şu soruların cevaplandırılmasını gerektirir: (Uyumlu işbirliğine, anlaşmazlık ve çatışmalara rağmen) toplumsal düzen biçimleri nasıl varlıklarını sürdürürler? Kurumlar, organizasyonlar ve kültür kalıpları zaman içinde (tipik olarak tekil bireylerin ömürlerinin ötesinde) nasıl yenidenüretilirler? (Layder, 1994: 132).

Yorumcu yaklaşımların yetersizliklerinin ortaya çıktıkları düşünce gelenekleri içinde düzeltilemeyeceğini ve onların katkılarının insan eylemini toplumsal determinizm temelinde açıklayan ve felsefedeki pozitivist anlayışla güçlü bağlarını sürdüren rakip teorik şemalarla kolayca uzlaştırılamayacağını savunan Giddens'a göre, onların sınırlılıklarını aşmak için iç içe geçmiş üç sorun yumağının çözülmesi gerekir: (1) eylem kavramının ve onunla ilişkili niyet, gerekçe ve güdü terimlerinin açıklanması; (2) eylem teorisinin kurumsal yapıların özellikleri analiziyle irtibatlandırılması; ve (3) sosyal bilimler yönteminin mantığını açıklama girişiminde karşılaşılan epistemolojik güçlüklerin çözülmesi (Giddens, 1976/2003: 206).

Yorumcu Sosyolojilerin Giddens Üzerindeki Etkileri

Yorumcu yaklaşımlardan, özellikle Schutz'un fenomenolojisi, Peter Winch'in Wittgeinstein esinli sosyal bilimler felsefesi ve Garfinkel'in etnometodolojisinden etkilenen Giddens bu yorum-

cu okullar üzerine eleştirel okumalarından hareketle onlardan bazı düşünceler ve kavramlar alır ve bunları kendi genel çerçevesine dahil eder.

İlk olarak, ona göre, sosyoloji doğa bilimlerinden, 'önceden verili' bir nesneler evreniyle ilgilenmemesi bakımından ayrılır. İnsanlar kendilerini kuşatan toplumsal dünyaya anlam yükler ve bu anlamlar çerçevesinde davranırlar ve buradan, sosyolojinin bir 'çifte hermeneutik' tarafından karakterize edildiği, yani sosyolojinin bizzat anlamla yüklü olan inceleme-nesnesini yorumladığı sonucu çıkar (Baert: 1998: 97). Böylece,

> Giddens'ın yeni kuralları, sosyologa, Durkheim'in kullandığı anlamda, 'önceden-verili' toplumsal olgulardan uzak durmasını ve bizzat kendi etkinlikleri sayesinde toplumsal formları (veya sınırlı toplumsal hayat alanlarını) fiilen üreten insanlara yönelmesi gerektiğini söyler. Toplumsal hayatın analizi, böylece, davranışın yorumlanmasıyla ve toplumsal dünyanın belirli kesimlerini (sözgelimi, bir manastır, okul, sınıfsal konum, bir komşuluğu) 'ihtiva eden' topylumsal kurallarla zorunlu ilişki içindedir (Layder, 1994: 128).

İkinci olarak, Giddens refleksivite kavramını kullanır, yani bireyleri sürekli olarak kendi eylemleriyle ilgilenen ve bu eylemler üzerinde düzenli olarak düşünen varlıklar olarak görür, onların çoğu kez bu bilgiyi davranışlarına kattıklarını ısrarla vurgular (Baert, 1998: 97). Ancak, Winch kendi yaklaşımında gündelik ve teknik bilgiler ayrımı yapmadığı için, uzmanlık bilgisi ve gündelik hayat arasındaki ilişki teorik olarak ele alınmaz ve ayrıca sosyal bilimcinin refleksivitesi etnometodologlar tarafından açıklanmaz (Tucker, 1998: 53, 58). Üçüncü olarak, Giddens onların zımnî bilgi kavramını alır ve onu 'karşılıklı bilgi' şeklinde yeniden tanımlayarak refleksivite kavramıyla ilişkilendirir. Yani ona göre, aynı kültürün üyeleri kendi yerel toplumsal kurallarının bilgisini paylaşırlar, ancak pratik karakteri ağır basan bu bilginin mutlaka sözel veya teorik olarak ifade edilmesi gerekmez. O, aksine, becerili icraatları, yani toplumsal hayatın nasıl sürdürüleceği konusundaki prosedürleri anlatır. Giddens'a göre,

Durkheimci mirası ve natüralist yönelimleri nedeniyle, ortodoks konsensüs yorumlama şemalarını toplumsalı açıklama alanının dışında tutmuştur. Son olarak, Giddens, bu yorumlama şemalarından, yapıların sadece kısıtlayıcı değil, aynı zamanda mümkün kılıcı olarak da görülmeleri gerektiğini öğrenir ve yapıları eyleme bir engel olarak kavramaktan ziyade failliğin oluşumunun *olmazsa olmaz bir koşulu* olarak görülmesi gerektiğini düşünür (Baert, 1998: 97).

Bütün bunlara rağmen, Giddens, yapılaşma teorisinin yorumcu sosyolojinin (etnometodoloji ve fenomenolojinin) basit bir türevi olmadığını özenle vurgular, çünkü ona göre, toplum bireylerin yaratısı değildir (Giddens, 1984: xxi). Bu yüzden o, insanların anlam yüklü dünyaları hakkında bazı analizler yapılırken, toplumsal kurumların bireylerden önce mevcut olduklarının kabul edilmesi gereğini vurgular (Layder, 1994: 128).

Yapısalcılık ve İşlevselcilik

Bu alt bölümde Giddens'ın bu iki yaklaşıma ilişkin eleştirel düşüncelerini analitik olarak sistemleştirmeye çalışacağız. *Sosyal Teorinin Temel Problemleri*'in asıl eleştiri hedefi olan yapısalcılık ve işlevselcilik tartışmalarını daha iyi anlamak için, ilk önce Giddens'ın bu iki yaklaşım arasında tespit ettiği benzerlikleri aktarıp, sırasıyla onlar hakkındaki özel görüşlerine geçeceğiz.

İki Yaklaşım Arasındaki Benzerlikler

İkisinin bir ölçüde ortak kaynaklardan beslendiğini vurgulayan Giddens'ın yapısalcılık ve işlevselciliğin benzerlikleri hakkındaki görüşleri, analitik açıdan, birbiriyle ilişkili dokuz başlık altında özetlenebilir.

1. İki yaklaşımda da eşzamanlılık/artzamanlılık ayrımı benimsenir ve bu ayrıma bağlı kalınır (Giddens, 1979/2005: 132, 201); böylece zamansal boyut (zamansal-mekânsal kesişmeler) bu ayrımla sosyal teoriden uzaklaştırılır. Dolayısıyla, iki teori tipinde de, sosyal sistemler farklı şekillerde 'zamandan bağımsız olarak alınır'. Örneğin, "İşlevselcilikte daha genel düzeyde Anglo-Sakson sosyoloji ve antropolojide, zaman toplumun 'şipşak resmi çekilerek' veya ilgili toplum belirli bir anda 'dondurularak' paranteze alınır" (a.g.y.: 202-203). Giddens'a göre, Saussure dilbilimcilerin eşzamanlı ve artzamanlı ayrımını analiz amacıyla geliştirdiklerini büyük bir özenle vurgular. Ona göre, Saussure'ın dilin sürekli değişim içinde olduğunu onaylayan görüşüne itiraz edilmezken, sosyal bilimlerde eşzamanlı/artzamanlı veya statik/dinamik ayrımı yapan işlevselciler de aynı yaklaşımı benimser, bunu genelde metodolojik bir ayrım olarak geliştirir ve toplumların sürekli değişim içinde oldukları eleştirisinden rahatsız olmazlar. Fakat Giddens için, "asıl mesele, dilsel veya sosyal bir sistemin doğası ancak değişme sürecinden soyutlanıp araştırıldığında yeterince kavranabilir iddiasının geçerliliğiyle ilişkilidir" (a.g.y.: 143).

Eşzamanlı ve artzamanlı ayrımı iki yaklaşımın ortak bir özelliği olsa da, Giddens'a göre, bu ayrımı aşma girişimleri de söz konusudur: İşlevciler arasında bu ayrım, örneğin Merton tarafından, işlev kavramını olumsuz-işlev kavramıyla tamamlayarak, böylece sosyal süreçleri bütünleşme ve çözülme arasındaki gerilime göre ele alarak aşılmaya çalışılırken, yapısalcı teoride bu girişim Derrida'nın ifadesiyle 'yapının yapılaşması' üzerinde bir vurguya yol açmıştır (a.g.y.: 201). Ancak bu vurguya rağmen, bu yapılaşma anlayışları yapısal ilişkilerin bileşenleri düşüncesi 'içinde' kalma eğilimindedirler (a.g.y.).

2. Durkheimci köklerinin, yani Durkheim'in bütünün parçalarının toplamından daha fazla bir şey olduğu vurgusunun etkisiyle, "sistem, unsurlarının karşısına konularak, (sosyal ve dilsel) 'sistem'in önemi vurgulanır". (a.g.y.: 132)

3. Davranışa 'dışsal' olan ve onu belirleyen yapısal güçler fikrine karşı çıkan ve bu yaklaşımı 'nesnelcilik' olarak adlandırıp, onun her biçimini reddeden Giddens (Layder, 1994: 129), iki yaklaşımı da natüralist bir bakış açısı sergilemekle ve nesnelciliğe eğilimli olmakla suçlar. Nitekim ona göre,

> İşlevselci düşünce, Comte'dan beri, sosyal bilim için en yakın ve uygulanabilir model sağlayan bilim olarak özellikle biyolojiye bel bağlamıştır. Biyolojinin sosyal bilimlerin yapı ve işleyişini kavramlaştırmak ve evrim süreçlerini adaptasyon mekanizmalarıyla analiz için bir kılavuz sağladığı düşünülür. Yapısalcı düşünce, özellikle Lévi-Strauss'un yazılarında, evrimciliğe karşı tavır almış ve biyolojik benzetmelerden uzak durmuştur. Burada sosyal bilimlerle doğa bilimleri arasındaki benzerlik, esasen –her birinin zihnin genel yapısının benzer özelliklerini ifade ettiği varsayıldığında– bilişseldir (1984: 1).

Böylece Giddens, toplumsal araştırmanın Durkheim'in, 'toplumsal olgular', 'yapılar', 'sistemler' ve hâttâ 'kurumlar' gibi bağımsız (nesnel) bir inceleme-nesnesi olduğu düşüncesinden vazgeçmesi ve onun yerine, insanların gerekçeleri ve güdülerinin sosyal analizin merkezi unsurları olduğu düşüncesinin geçirilmesi gerektiğini öne sürer. Ayrıca o, sosyal analize kişisellikten uzak bir biçimde tarafsız olarak yaklaşmanın gözlemci ve gözlenen arasındaki 'alışveriş'i dikkate almamaya yol açtığını, sosyolog da gözlemlediği kişi gibi sosyal hayatın bir parçası olduğu için, sosyolojik bilginin, 'sağduyu bilgisi' de dahil, 'gündelik' bilgiyle 'etkileşim içinde' olduğunu (çifte hermeneutik) ve bunun mutlaka dikkate alınması gerektiğini belirtir. Ayrıca, Giddens, toplumsal davranışın sosyolog tarafından 'yorumlanması' gerektiğini ve bunun da nesnel bir gözlemci fikrinin ima ettiğinden daha fazla ölçüde insanlara katılmayı gerektirdiğini belirtir. Bu yüzden ona göre, sosyolog, insanların anlamları ve güdülerine bazı referanslarda bulunabilmek için onları öznel olarak anlayabilmelidir (Layder, 1994: 129).

Bu nesnelci eğilim, Giddens'a göre, başka olumsuzlukları da beraberinde getirir.

4. Daha belirgin şekilde yapısalcılık olmak üzere, bütün nesnelci düşünce biçimleri "insan birey ve öznenin temel niteliklerine gözlerini kapamışlardır." Onların bıraktıkları bu boşluk da, Giddens'a göre, pratik bilincin doğasını ayrıntılı olarak ve dikkatli bir biçimde ele alan fenomenoloji, etnometodoloji ve gündelik dil felsefesinin çabalarıyla kapatılmaya çalışılmıştır (Giddens, 1984: 5).

5. Dolayısıyla, işlevselcilik ve yapısalcılık, benzer biçimde, "nesneye özne üzerinde veya bir anlamda yapıya eylem üzerinde bir öncelik tanır" ve "toplumsal bütünün kendi tekil parçaları (yani, kurucu elemanları olan insan özneler) üzerindeki egemen konumu", böylece 'yapının kısıtlayıcı özellikleri' kuvvetle vurgulanır ve işlevselci yazarlar bu görüşe, sadece bütünlüğün karakteristiklerini üyelerininkinden ayırmakla kalmayıp onların davranışlarını da etkilediğini düşündükleri bütünlüğün 'oluşumsal özellikler'i anlayışından hareketle ulaşırlar (Giddens, 1979/2005: 187; 1984: 1, 2). Kısaca, bir özne emperyalizmi üzerinde temellendirilen yorumcu sosyolojilerin aksine, işlevselcilik ve yapısalcılığın bir toplumsal nesne emperyalizmi önerdiğini öne süren Giddens, yapılaşma teorisini oluşturmadaki temel tutkularından birinin bütün bu imparatorluk kurma çabalarına son noktayı koymak olduğunu belirtir (Giddens, 1984: 2).

6. İki yaklaşımın benzer önemli bir eksikliği, "*her toplumsal aktörün üyesi olduğu toplumun yeniden-üretim koşulları hakkında çok şey bildiği*ni görememeleridir." 'Bilgililik teoremi' adını verdiği bu eksikliğin diğer farklı işlevselciler kadar Parsons'ın 'eylemin referans çerçevesi' için de söz konusu olduğunu savunan Giddens'a (1979/2005: 126) göre,

> Toplumdaki her ehliyetli birey toplumsal etkinlikleri pratik bir biçimde sürdürebilecek oldukça farklı becerilere sahiptir ve bir uzman 'sosyolog'tur. Bireylerin sahip oldukları bilgi toplumsal hayatın sürekli kalıplaşmasıyla tesadüfi bir ilişki içinde değildir, aksine onun tamamlayıcı parçasıdır (Giddens, 1984: 21).

7. Giddens'a göre, işlevselcilik ve yapısalcılığın, "bireylerin davranışlarının kaynaklarını onların farkında olmadıkları olgularda arayarak, aktörlerin gerekçelerini, böylece sosyal hayatın yapılaşmasının kronik bir özelliği olan eylemin rasyonalizasyonunu bir kenara itme veya göz ardı etme hatasına düşülmek istenmiyorsa, bu vurgu kesinlikle önemlidir." Böylece Giddens, aktörlerin gerekçeleri ve niyetlerinin sosyal hayatın yaratılması ve yeniden-yaratılmasıyla nasıl merkezi bir ilişki içinde olduğuna dikkat çekmeyi amaçlar. Fakat Giddens'a göre, "toplumu insan öznelerin şekillendirilebilir bir yaratısı olarak alma eğilimindeki hermeneutik yaklaşımların ve farklı fenomenolojik anlayışların karşı yöndeki hatasına düşmekten kaçınmak da aynı ölçüde önemlidir" (Giddens, 1984: 26; Layder, 1994: 135).

Bu arada, aktif, yaratıcı ve bilgili varlıklar olsalar da, bireylerin 'seçme şansına sahip olmadıkları' durumların varlığının göz ardı edilemeyeceğini, ancak bu toplumsal kısıtlayıcı koşulların eylemin ortadan kalkması anlamına gelmediğini vurgulayan Giddens, nesnelcilikle ve 'yapısalcı sosyoloji'yle ilişkili önde gelen bazı en önemli sosyal teori okullarının bu ayrımı yapamadıklarını, seçme hakkına sahip olmamayı mekanik baskılar tarafından karşı konulamaz ve anlaşılmaz bir biçimde sürüklenme gibi algıladıklarını ve kısıtlamaların doğadaki güçlere benzer şekilde işlediklerini varsaydıklarını belirtir (Giddens, 1984: 12).

8. Yapısalcılık ve işlevselcilik, hermeneutik ve fenomenolojik yaklaşımlar gibi, 'yapının ikiliği'ni yeterince kavramlaştıramamaktan kaynaklanan yanlış bir indirgemecilik içindedir ve yapısalcılıkta bunun kaynağı bir ölçüde Saussure'ın genel etkisine bağlanabilir (1984: 21; 1979/2005: 143). Bundan dolayı Giddens, yapısalcı düşüncenin toplumsal yeniden-üretim sürecinde *pratik bilinç* olarak adlandırdığı oluşumu –yani, toplumsal kurumların söze dökülmeyen ancak bilinçsiz de olmayan bilgisini– açıklayacak hiçbir araca sahip olmadığını belirtir (1979/2005: 152).

9. Çoğu kez ortak 'güç' anlayışlarından beslenen yapısalcı ve işlevselci yaklaşımlara dahil çoğu yazarın, "bir güç kavramı

geliştirdiklerinde, bireyi toplumun karşısına koyarak, gücü toplum veya toplulukla ilgili bir olgu olarak" aldıklarını belirten Giddens'a göre, bu yaklaşım güçle ilgili problemleri toplumsal olguların kısıtlayıcı özelliklerine benzer biçimde açıklayan Durkheim'de açıkça görülebilir (a.g.y.: 447).

İki Yaklaşım Arasındaki Farklılıklar

Giddens'ın yapısalcılık ve işlevselcilik arasındaki farklılıklar konusundaki düşünceleri üç başlık altında toplanabilir. Ona göre,

1. Her ikisi de unsurları karşısında sistemi öne çıkarsa bile, "işlevselcilikte 'sistem'in örnek modeli genellikle organizmadır; yapısalcılık bir dilbilim anlayışı olarak başlamasına rağmen, "sosyal teorideki yapısalcılık, en isabetli biçimde, toplumsal ve kültürel olguların açıklanmasında dilbilim modellerinin (yapısalcı dilbilimin etkisini taşıyan modellerin) kullanılması olarak tanımlanabilir" (a.g.y.: 132).

2. Yapısalcı düşünce zamansallık ve tarih kavramlarına ve eşzamanlı/artzamanlı ayrımına işlevselcilikten daha fazla ilgi göstermiştir.

3. "Yapısalcı teori *rakibi işlevselcilikten daha doyurucu bir toplumsal bütün anlayışı* geliştirme imkânı sağlar. İşlevselcilere göre, toplum 'parçalar' (bireyler, gruplar, kurumlar) arasındaki ilişkiler kalıbı olarak tanımlanabilir. Saussure'ın yapısal dilbiliminde, aksine, toplum kavramının, dil gibi, tekrarlanan özelliklere sahip 'soyut bir sistem' olarak alınması gerektiği öne sürülür. Bu hususun aydınlatılması ... ancak yapısalcılık ve işlevselcilikte rastlanmayan kavramsal bir ayrımı, 'yapı'/'sistem' ayrımını gerektirir" (a.g.y.:183).

Yapısalcılık ve Post-Yapısalcılık

Giddens bu yaklaşımlar hakkındaki görüşleri ve eleştirilerini çoğu kez bir arada ifade ettiği için, onları aynı alt başlıkta ele almayı uygun gördük.

Yapısalcılık Eleştirisi

1. Giddens her şeyden önce yapısalcığın bilim anlayışına, sosyoloji doğa bilimlerini model almalıdır düşüncesine karşıdır. Toplumun, insanlar tarafından yaratıldığı ve insan öznelliği ve niyetlerinin ürünü olduğu için, kendine has bir varlık olduğunu, kültürel değerler temelinde davranan, öznel deneyimlere sahip ve her zaman davranışlarını değiştirebilen insanlardan oluştuğu için, insan davranışının, sözgelimi, moleküllerin davranışlarına benzer biçimde ölçülemeyeceği ve kaydedilemeyeceğini savunan hermeneutik bilim anlayışından etkilenen Giddens, yine onlar gibi, sosyal hayatın evrensel 'yasalar'ı olamayacağını öne sürer. Ona göre, insan davranışları doğa bilimlerinde mümkün olan kesinlikte önceden kestirilemez, zira bu davranışlar insanların niyetleri, amaçları ve onlara bir anlam ve bağlam kazandıran tarihsel olarak değişen 'anlamlar'a göre farklılık göstereceklerdir. Sosyal hayat hakkında bazı genellemeler yapmak mümkün olsaydı bile, bunlar özel zamana, yere ve koşullara göre değişecektir. Bununla beraber, Giddens, hermeneutik bilim felsefesine sıcak baksa da, onun da pozitivizm gibi, aşamayacağı bir özne-nesne düalizmine düştüğünü ve öznenin çevresini nasıl anlayabildiği sorusuna doyurucu cevaplar vermediğini düşünür (Layder, 1994: 128, 129; Kaspersen, 1990: 10, 11)

2. Yapısalcı teorilerin Saussure'dan miras kalan düalizmlerle kalbura çevrildiklerini öne süren Giddens'a göre, "Bu düalizmlerden ilki yapı ve olay arasındadır ve genellikle bilinçli/bilinçsiz düalizmiyle örtüşür. Bu karşıtlıklara verilen önem yapısalcı düşünceden hareketle doyurucu bir insanî faillik anlayışı geliştirme imkânını fiilen engellemiştir" (Giddens, 1979/2005: 447).

3. Giddens Claude Lévi-Strauss'un yapısalcılığını, insanî failliği veya insanların 'üzerinde-düşünme', gözetme, tanımlama ve karar verme kapasitelerini kolayca göz ardı ettiği için büyük ölçüde eleştirir. "Bu yapısalcı yaklaşımlara göre, aktörler hazır kodlar sistemine göre davranmaya –zorlanmasalar da– itilirler. Peter Blau'nun makro-yapısalcılığı gibi diğer yapısalcı teorik girişim-

ler bağnaz bir yaklaşım içindedirler ve insan faillerin refleksif yeteneklerini sosyolojiyle bağlantılı olarak tanımlamaktan kaçınırlar. Bu makro-yapısalcılıkta sosyal yapı aktörlerin sadece zorunluluklara uymalarını gerektirir" (Turner, 1991: 522).

4. Bu yüzden, bütün yapısalcı teorilerde yapının etkileşim sırasında aktörler tarafından aktif bir biçimde yeniden-üretildiği (veya dönüştürüldüğü) kabul edilmez (a.g.y.: 522-523).

5. Yapısalcı sosyologlar kısıtlayıcılığı sosyal olguların bir şekilde tanımlayıcı niteliği olarak alma eğilimi içinde olmuşlar ve çoğu yapısalcı sosyoloji anlayışı, Durkheim'den beri, toplumun yapısal özelliklerinin eylem üzerinde kısıtlayıcı etkilerde bulunduğu düşüncesinden esinlenmiştir. Bu görüşün aksine, yapılaşma teorisi yapının –yapı ile faillik (ve faillik ile güç) arasındaki içkin ilişki nedeniyle– her zaman hem mümkün kılıcı hem de kısıtlayıcı olduğu önermesine dayanır (Giddens, 1984: 163, 168).

6. Giddens'a göre, yapısalcı (ve post-yapısalcı) yazarlarda eksik olan şey, faillik ve *praxis*in ve bunların toplumsal yeniden-üretimle ilişkilerinin teorik bir açıklamasıdır. Benzer bir noktada, 'yapısalcı sosyoloji' Durkheimci yapısal kısıtlılık kavramını sonuna kadar kullansa da, toplumsal yapının aynı zamanda bireye bir şeyler kattığını göz ardı etme eğilimindedir. Giddens, tekrar tekrar, yapının failliği engellemediğini, onun ortaya çıkışının önkoşulu olduğunu vurgular (Baert, 1998: 99-100).

7. Ayrıca, bazı yapısalcılar, örneğin Lévi-Strauss, yanlış bir biçimde, bir şeye sözel olarak ulaşılamıyorsa bilinçsiz olması gerekir diye düşündüğü için, sözel ve pratik bilinci karıştırma eğilimindedir. Aksine, Giddens'ın yapılaşma teorisi gündelik etkileşimde pratik bilincin önemini kabul eder (a.g.y.: 100).

8. Turner'a göre, Lévi-Strauss'un yapısalcı idealizmi gibi bazı yapısal analiz biçimlerinde, sadece daha temel kodların türevi olarak görülerek yapıların ontolojik statüleri yadsınır. Peter Blau veya Bruce Mayhew gibi kişilerin yapısalcı analizlerinde, yapı analiz edilirken ne insan edimleri ve davranışlarının ardındaki süreçlere ne de aktörlerin yarattıkları ve kullandıkları sembolik

kurallar veya kaynaklara bakılır. Karşı uçta, sembolik etkileşimciler, tipik olarak bir "nesne", bir "çerçeve" veya kişiler arası ilişkilerin içinde geliştiği verili bir şey olarak gördükleri için, yapı kavramı üzerinde durmazlar. Ona göre, Giddens'ın bu yaklaşımların yetersizliklerini eleştiren teorisi, temel düzeyde, etkileşimin "zamanda-mekânda derinlere çökelme" biçimleriyle ilgilidir. Ancak, birçok işlevselci teorinin aksine, Giddens kurumları "dışardan kısıtlamalar getiren" bir şeyden ziyade, bir-arada-bulunulan durumlarda aktörlerin gerçekleştirdikleri bir yeniden-üretim süreci olarak alır (Turner, 1991: 536).

9. Yapısalcı düşüncenin karakteristik hatası, "toplum bir dildir ve dil gibi incelenebilir" düşüncesidir (Giddens, 1981b/2005: 508). Bu nokta 'yapı ve dil' başlığı altında açılacaktır.

10. Yapısalcılık, bir ölçüde metne tanıdığı merkezi konum nedeniyle, *özneler-arasılığın gündelik inşasında kullanılan yorumlama çalışmasıyla ilgili açıklamalar ortaya koymamıştır*. Burada, ona göre anlamın dil oyunlarına katılımcı ve pratik bir tarzda girmesinin yerini, gönderimsel (referential) unsurlarından soyarak, metnin iç yapılanışına yoğunlaşma alır (Giddens, 1979/2005: 176-177).

11. Arada nasıl ilişki kurulması gerektiği konusunda hiçbir açıklama getirmeden, sosyal analizde sentagmatik (zamanda-mekânda kalıplaşma) ve paradigmatik (süreklilik-üretme, unsurların fiilî düzeni) boyutların varlığı zımnen kabul edilir. Ancak bu ayrım sadece Lévi-Strauss tarafından kullanılır (a.g.y.: 203).

12. Anlamlandırma yapıları araştırmasında kullanılan kodlama teorisinde semiyotikteki öncü olağandışı ilerlemelerin önemine dikkat çeken Giddens, ancak semiyotiğin yapısalcılıkla ilişkisi ve yapısalcıların insanî faillik analiziyle ilgili yetersizlikleri konusunda tedbirli olmamız gerektiğini belirtir. Çünkü ona göre, göstergeler sadece etkileşim sırasında iletişim kurmanın aracı ve sonucu olarak varolmalarına rağmen, "yapısalcı dil anlayışları ... göstergeleri konuşma ve yazmanın anlamın karşılıklı iletilmesindeki tekrara dayalı özelliklerinden ziyade, konuşma ve yazmanın verili özellik-

leri olarak alma eğilimindedirler" (1984: 25). Ayrıca, semiyotiğin bazı temel kavramlarının sosyal teoriye sokulmasının önemini vurgulayan Giddens, ancak bu kavramları yapısalcı geleneklerinkinden daha doyurucu bir faillik anlayışıyla ilişkilendirmemiz ve egemenlik ve meşrulaştırma biçimleri bağlamında ele almamız gerektiğini belirtir (1979/2005: 248-249;; 1984: 25).

Çoğu sosyal bilimdeki özne/nesne düalizmi, Giddens'a göre, anlamlandırma teorisini de hâkimiyeti altına almıştır ve bu düalizm farklı dil anlayışları ve farklı felsefi yaklaşımlarda yoğun olarak hissedilir. Bu karşıtlığın bir ucunda yer alan öznelci idealist kanatta, dil ve daha genel düzeyde anlamlandırma aktörler arasındaki iletişim aracı ve ortamı olarak anlaşıldığı ve göstergelerin aktarılan bilgiler veya anlamlar oldukları düşünüldüğü için, anlamlandırmanın *bizzat iletişim bağlamının kurucu özelliği* olarak anlaşılması gereği gözden kaçırılır. Diğer uçta yer alan yapısalcı dil teorilerinde ise, göstergeler, konuşma ve yazmanın anlamın karşılıklı iletilmesindeki tekrara dayalı özellikleri olmaktan ziyade, işaret sistemlerinin, konuşma ve yazmanın önceden verili (kurucu) özellikleri olarak alınırlar ve bazen bu görüş göstergelerin 'sabit' veya 'sınırlı' özelliklere sahip oldukları içerimini taşır (1979/2005: 249). Giddens'a göre, sözcüklerin ve eylemlerin anlamlarının kaynağı sadece işaret kodlarıyla veya daha genel düzeyde dil aracılığıyla yaratılan farklar değil, daha temel bir düzeyde bireylerin pratik eylem sırasında kendileri ve diğerlerinin yaptıkları şeylerin 'yorumlar'ına ulaşmak için başvurdukları 'prosedürler'dir.

> Her toplumsal etkinliğin ve gerçekte her anlam yorumunun 'prosedüre dayalı' olduğunu söylemek, etno-metotların toplumsal hayattaki önemini kabul etmek demektir. Anlamın kaynakları, göndergeye veya semiyotik bir sistem olarak dili inşa eden farklar sistemine değil, aksine gündelik toplumsal hayattaki rutinlerle ilgili pratik bilinçte gömülü bir 'metodolojik aygıt'a götürülebilir. Wittgeinstein'ın yazıları bu aygıtın doğasını açıklamada temel önemdedir. Wittgeinstein'ın sağladığı şey, esas olarak –bir yanda gündelik dil kullanımı ve öte yandan gündelik toplumsal hayatla ilişkili her günkü pratiklerin icrası bağlamında geliştirilen– bir *Praxis* teorisidir. Dil toplumsal pratiğin

aracıdır ve burada dil için hiçbir öz bulunmadığı çıkarımında bulunulabilir –belirtilen durum bu özü bir kodu oluşturan farklılıklar içinde aradığımızda bile böyledir (Giddens, 1987b: 63-64).

Bu özne/nesne düalizmi yerine ikiliğini (duality) geçirmemiz, yani anlamlandırmanın, yapının üretici özellikleriyle bağlantı içinde, etkileşim sırasında tekrar tekrar iletilmesiyle ilişkilendirilmesi gerektiğini belirten Giddens'a göre, gerçekte,

Bir anlamlandırma sistemi, mümkün kıldığı özel muhtemel iletişim edimlerinden bağımsız soyut bir varoluşa sahip özerk semiyotik bir yapıdır. Öte yandan, ... *insanlarla iletişim veya insanlar arasındaki her iletişim edimi ... zorunlu önkoşul olarak bir anlamlandırma sistemini gerektirir* (1979/2005: 250).

Yapısalcılığın Katkıları

1. Analizlere zamansal bir boyut dahil etmeye çalışan (1979/2005: 182) yapısalcı düşünce ve tarih arasında bazı uyuşmazlıklar olsa da, Giddens'a göre, Saussure'dan beri yapısalcılığın özel katkılarından biri, toplumsal yeniden-üretimin zamansal düzenini aydınlatmak olmuştur. Zira "Toplumsal bütünlük, en iyi şekilde, işlevselci bütün anlayışlarının aksine, verili bir 'mevcudiyet' olarak değil, tekrar temelinde düzenlenen orada-bulunma ve bulunmama ilişkileri olarak kavranabilir (a.g.y., 446-447). Ayrıca ona göre, özelde, Lévi-Strauss'un tarih yorumu bazı kusurlarına rağmen, oldukça değerli görüşler içerir:

Lévi-Strauss, –tarihsel analiz yapmak için bile– kendisinden kaçmanın imkânsız olduğu tarihsel değişimleri önemli ölçüde radikalleştiren ve böylece herhangi bir rölativizm şekline karşı çıkan tarihselciliği reddederek, *'zamansal mesafe'nin bazı önemli noktalarda 'etnografik mesafe' olduğu*na işaret eder. Ayrıca o ... 'tekrarlanabilir zaman' içinde işleyen ve 'tarihin özü tarafından kuşatılsa da ... ona direnen' toplum tipleri *ile* 'tarihi kendi gelişmelerinin devindirici gücüne dönüştüren' toplum tiplerini karşılaştırırken, bir toplumsal yeniden-üretim teorisinin temelini atmaya yardımcı olur (a.g.y. s. 183).

2. Yapısalcı teori hem dilin hem de toplumun inşasında *farklılık aracılığıyla bulunmanın önemi*ne işaret eder (a.g.y.: 182).

3. Yapısalcı literatürün en önemli katkılarından biri, herhangi bir maddî formun semiyotik içinde yer alabileceğini, yani anlam taşıyabileceğini göstermesidir (a.g.y.: 171).

4. Yapısalcı teori *rakibi işlevselcilikten daha doyurucu bir toplumsal bütün anlayışı* geliştirme imkânı sağlar (a.g.y.: 183).

5. Yapısalcılıkta sosyal teori için temel önemde bir hareketle karşılaşılır: *özne-nesne düalizmini aşma girişimi* (a.g.y.: 184).

6. Yapısalcılığın hümanizm eleştirisine ve *öznenin merkezi konumda uzaklaştırılması* temasına dikkatle yaklaşmak gerekse de, bu tema sosyal teori için büyük öneme sahiptir (a.g.y.).

7. Yapısalcı teori kültür objelerinin üretimi analizine sürekli katkılarda bulunmuştur (a.g.y.).

Sonuç olarak, Baert'e göre, yapısalcılık ve post-yapısalcılık Giddens'ın fikri gelişiminde önemli bir etkiye sahip olmuştur, ancak o bu düşüncelere eleştirel yaklaşır.

> Saussure'ın konuşma ve dil ayrımı Giddens'ın sistem ve yapı ayrımı için merkezi önemdedir ve Giddens sentagmatik ve paradigmatik ayrımına dikkat çeker. Yapısalcı eğilimin anlam ve pratik arasındaki ilişkiyi göz ardı etme eğilimine karşı çıksa da, genelde onun bütüncü anlam teorisine sempatiktir ... Yapısalcılık, bir sosyal teori olarak, Giddens'a amaçlı davranışın ifade edilmemiş koşullarının önemini öğretir (Baert: 1998: 99).

Ayrıca Craib'e göre, Giddens'ın yapısalcılıktan aldığı önemli unsur, pratiklerin bilinçli aktörler tarafından üretildiği temel unsurlar ve kurallar çerçevesi olarak yapı düşüncesidir (Craib, 1992a: 27).

Post-Yapısalcılık

'Post-yapısalcılık' deyiminin, eski yapısalcı düşüncedeki bazı özel vurgulara karşı çıkarken, kendi çalışmalarında bu temel düşüncelerden bazılarını sürdüren bir grup yazar için oldukça zayıf bir adlandırma olduğunu belirten Giddens'a göre, onlar bu temalardan farklı biçimlerde yararlansalar da, yapısalcılık ve post-yapısalcılık şu ortak özelliklere sahiptir: (i) dilbilimin veya daha doğrusu özel dilbilim türlerinin belirli yanlarının bir bütün olarak felsefe ve sosyal teori için temel önemde olduğu tezi; (ii) göstergenin keyfi karakteriyle ilişki içinde –gösterenlerin gösterilen üzerindeki önceliği teziyle birlikte– bütünlüklerin ilişkisel doğasına vurgu; (iii) öznenin merkezi konumdan uzaklaştırılması; (iv) yazının doğasına ve bu yüzden metinsel materyallere özel ilgi; (v) bir ölçüde nesneler ve olayların doğasıyla ilişki içinde, kurucu bir unsur olarak, zamansallığın doğasına karşı ilgi. Ona göre, bu temalar arasında günümüzdeki sosyal teori açısından önemli olmayan hiçbir konu olmasa da, bu yazarlardan hiçbirinin görüşü tamamen kabul edilebilir nitelikte değildir (Giddens, 1987a/2005: 454-455).

Post-Yapısalcılığa Eleştiriler

1. Giddens, çoğu post-yapısalcının, örneğin, rasyonalite ve gücün birbiriyle bağlantı olduğunu kavrayamadığını öne sürer. Post-yapısalcılığın metin ve edebiyat analizi merakının toplumsal etkileşimin temel boyutlarını yanlış sunmaya yol açtığını düşünen Giddens'a göre, toplum basitçe, insanların benlik anlayışlarını yapılandıran bir güç ağı değildir (a.g.y.).

2. Bu güç anlayışları nedeniyle insanları bilgili, yaratıcı failler olarak ele almayan post-yapısalcılık, ona göre, hem gündelik hayatın özneler-arasılığını kavrayamaz, hem de bu yüzden toplumsal dünyayı etkili olarak açıklayamaz (Tucker, 1998: 55). Tucker Giddens'ın, Winch ve Wittgeinstein'ın pratik toplumsal etkile-

şim analizinden yararlanarak, post-yapısalcılığa karşı pragmatik ve hermeneutik teorik bir perspektifi savunduğunu belirtir. Onun ifadesiyle,

> Giddens için, insanlar karşılaştıkları sosyal problemleri pratik bir biçimde çözmeye çalışırlar. Post-yapısalcılar toplumsal pratiğin bu kompleksliğini açıklayamaz veya bu pratikte refleksivitenin merkeziliğini kavrayamazlar. İnsanlar, davranışları ve inançlarını etkileyen bir yapıya sahip toplumu yeniden üreten aktif toplumsal faillerdir. Bu yapının ikiliği post-modern analizlerde ihmal edilmiştir (a.g.y.: 56).

3. Metin analizlerinde bazen sanki metinler kendilerini yazıyorlarmış gibi sunulduğu için, Giddens'a göre, yazarın yazmanın gölgemsi bir aksesuarı durumuna indirgenmesi kesinlikle inandırıcılıktan uzaktır. Buna rağmen, öznenin merkezi konumdan uzaklaştırılması fikrini belirli çekincelerle önemseyen Giddens, bu yüzden 'yazar' nedir sorusunun cevaplandırılması gerektiğini düşünür. Ancak ona göre, yapısalcılık ve post-yapısalcılıkta, metinlerin üretimi genellikle onların iç 'üretkenlik'leriyle bir görüldüğü için, doyurucu insanî faillik açıklamaları ortaya konulamaz (Giddens, 1987a/2005: 479).

4. Giddens'a göre, tamamen metinlere yoğunlaşma yapısalcı ve post yapısalcı geleneklerin en güçlü bazı yanları kadar, sürekli zayıf kaldıkları birçok noktanın da göstergesidir ve bu konudaki en temel zayıflık onların metnin dış dünyayla nasıl yeniden ilişkilendirileceğini bilememeleridir. Yapısalcı ve post-yapısalcı gelenekler, ona göre, hem doyurucu referans açıklamaları getirememişler, hem de gündelik konuşmanın kesinlikle –referans ve anlamın iç içe geçtiği– bir 'dünyada yaşama aracı' olduğunu kavrayamadıkları için, gündelik konuşma araştırmalarıyla bağlarını da az çok koparmışlardır. Giddens bu nokta dikkatli araştırıldığında, yapısalcılık ve post-yapısalcılığın oldukça derinlere kök salmış bazı kusurlarının giderilebileceğini düşünür (a.g.y.: 478).

Post-Yapısalcılığın Katkıları

Yapısalcılık ve post-yapısalcılığın temel başarılarını (i) zamanı tarihle özdeşleştirme hatasından kurtulmak, (ii) anlamlandırma sistemlerinin zaman ve mekândan bağımsız özellikleri olduğunu göstermek ve (iii) bunlarla insan öznenin doğasını yeniden-elealan bir görüşün ilişkisini kurmak biçiminde sıralayan Giddens, yine de bu konularda ulaşılan sonuçların yeterince doyurucu olmaktan uzak olduğunu öne sürer (1987a/2005: 483).

Metin araştırmalarına ve 'yazar' konusuna yoğunlaşan yapısalcı ve post-yapısalcıların kültürel ürünlerin anlaşılmasına önemli katkılarda bulunduklarını belirten Giddens'a göre, bu konularda geliştirilen düşünceler sosyal bilimler için temel önemde bir problem olan öznenin merkezi konumdan uzaklaştırılması temasıyla temel düzeyde örtüşür. Metinlerde sergilenen 'yaratıcılığın' kaynağının onu üreten birey veya bireylerde bulunamayacağını belirten Giddens, metnin sürekli olarak farklı okuyucu kuşakları tarafından benimsenmeye ve yeniden-benimsenmeye açık kendi özgür gösterenler oyununu yarattığını kabul eder (a.g.y.: 478-479).

Ayrıca ona göre, bu konuda yapısalcılık, post-yapısalcılık ve hermeneutiğin günümüzdeki gelişimi arasında ilginç bağlantılar vardır. Çünkü Gadamer ve diğerlerinin çalışmasında metnin yazarından özerkliği onaylanır ve metinlerin yaratabileceği okumalar çokluğu vurgulanır (a.g.y.: 479). Bu bağlamda, Giddens yapısalcı ve post-yapısalcı 'yazarın ölümü' tartışmalarının bazı açılardan değerli olduğunu, birçok metnin, modern edebiyat eleştirisinde tartışılan çoğu çalışmada olduğu gibi, 'yazar-sız' olduğunu kabul edebileceğimizi vurgular (a.g.y.: 482). Sonradan da belirtileceği gibi, Giddens'ın metin analizleri üzerine yorumlarında, okumalarımızı 'metin' yerine 'toplum', 'yazar' yerine 'özne' veya 'aktör' terimini koyarak yapabiliriz.

Craib'e göre, Cohen'in de iyi yakaladığı gibi, Giddens 'öznenin merkezi konumdan uzaklaştırılması' fikrine tarihi yapanlardan ziyade tarihi yapmaya öncelik tanıdığı için sıcak bakar ve

onun bu yaklaşımında aktörden hemen hemen pratikler içinde ve pratikler tarafından inşa edilmiş bir şey olarak söz edebiliriz (Craib, 1992a: 36-37).

Post-yapısalcılığın birçok bakımdan yapısalcılıktan daha radikal olduğunu vurgulayan Craib'e göre, bu yaklaşım özneyi eylemlerin basit bir kaynağı, kararların oluşturucusu gibi gören klâsik düşünceleri kesinlikle reddeder ve daha çok modern dünyanın ve içinde hayatımızı sürdürmeye çalışırken yaşadığımız güçlüklerin ürünüdür. O, daha ziyade yaşadıklarımızı anlama güçlüğünü, anlam arayışını değil, aksine anlam yokluğunu vurgular; benlik doğası bakımından bölünmüş ve/veya parçalanmış olarak görülür ve temel yapılar düşüncesi ortadan kaybolur; onun yerine, dil ve anlamın sürekli oyunu geçer. Bunu ilginç bulur görünen Giddens, daha ziyade yapılaşmayla, varsayımsal aktif öznenin inşasıyla ilgilenen Derrida ve Kristeva'ya daha sıcak yaklaşır, ancak özneler tarafından yaratıldığını düşündüğü bu süreçlerin post-yapısalcıların ihmal ettikleri birçok farklı toplumsal pratikle yakın ilişki içinde olduğunu düşünür; toplumsal aktörün 'inşa edildiği'ni kabul eder, fakat, nihai ürünün, yani bilinçli toplumsal aktörün merkezi önemde olmasa da hâlâ önemli olduğunu düşünür (a.g.y.: 27-28). Yine de,

> Giddens post-yapısalcı düşünürlerden bazı düşünceler alır. O Derrida'nın felsefesindeki orada-bulunma ve orada-bulunmamanın oyununu vurgular ve onu bir yapı içindeki bir unsurun mevcudiyetinin orada-olmayan diğerlerini ima ettiği düşüncesiyle ilişkilendirir. O ayrıca benlik veya aktörün gelişimini tartışmak için Lacan'ın yapısal psikanalizini kullanır. En önemlisi, hatta, kendi teorik çerçevesinin ve tarihsel sosyolojisinin gelişiminde Foucault'dan düşünceler ödünç alır (a.g.y.: 28).

İnsan faillerin doğası konusunda uygun bir anlayışa sahip olmadığımız sürece yeterli bir kültür üretimi teorisi geliştiremeyeceğimizi öne süren Giddens, yapısalcılık ve post-yapısalcılığın, bu konuda tek örnek olmasa da, öznelliğin tecrübenin dolaysız bir zemini olduğunu kabul etmek yerine, bir 'özne teorisi' talebinde

bulunarak temel bir katkıda bulunduğunu vurgular. Fakat Giddens'a göre, aslında, özneden ziyade fail, öznellikten çok faillik yorumuna ihtiyaç vardır ve 'özneler' en başta gelen failler oldukları için, insanî failliği açıklarken genelde yapısalcı düşüncede yer almayan veya önemsenmeyen iki unsur ön plâna çıkartılmalıdır: (i) pratik bilinç ve (ii) eylemin bağlamsallığı (1987a/2005: 484).

Pratik bilinç, Giddens'ın Freud'un üçlü şemasına bir alternatif olarak geliştirilen kişilik modelinin unsurlarından biridir. Bu düşüncenin asıl kaynağı, yapı başlığı altında açacağımız Schutz'un 'bilgi stokları' kavramıdır. Açıkça bildiklerimiz ve söze veya yazıya dökebildiklerimiz (sözel bilinç) ile bilinçdışının önemini kabul eden ve onları pratik bilinçle beraber kişiliğin üç katmanı olarak gören Giddens, yapısalcı düşüncenin sadece bilinç/bilinçdışı karşıtlığı çerçevesinde çalışma eğiliminde olduğunu belirtir. Bilinçdışının Lévi-Strauss ve Lacan gibi dilin 'öteki yüz'ü, yani söze dökülemeyen, fakat söylemeyi mümkün kılan şey olduğunu düşünen Giddens, onlar gibi, insan faillerin belirli davranışları niçin öyle yaptıklarını kapsamlı olarak açıklayabilmek için bilinçdışı kavramına ihtiyacı ve ayrıca, kelimelere dökülebilecek ve dökülemeyecek olan arasındaki ilişkinin insan etkinliğinde temel önemini kabul eder (a.g.y.). Fakat yine Schutz ve etnometodologlar gibi gündelik hayatın üretimi ve sürdürülmesinin çoğu kez söze dökülmeyen pratik bir temele dayandığını düşündüğü için, insan hayatını, yapısalcılık ve post-yapısalcılıktan farklı olarak, pratik eylem çerçeveleri içinde kavramaya çalışacaksak bu düşünce okullarından farklı bir görüşe ulaşmamız gerektiğini öne sürer ve pratik bilincin önemini şu sözlerle açıklar.

> Kelimelere dökülemeyecek şey, Wittgeinstein'ın ileri sürdüğü gibi, *yapılması* gereken şeydir. İnsan eylemi programlanmış dürtüler sonucunda gelişmez. Daha ziyade, insanlar davranışlarını yaptıkları şeyin ayrılmaz bir unsuru olarak refleksif bir biçimde düzenlerler. Bu düzenleme genellikle sözel olarak ifade edilmez, aksine pratik bilinç düzeyinde gerçekleştirilir. Yine de o fevkalâde ayrıntılıdır ve en sıradan insan etkinliklerinin bile ayrılmaz bir özelliğidir (a.g.y.).

Yapısalcılık kadar post-yapısalcılıkta da, anlamın esas itibariyle dilsel kodlar içindeki farklılıkların oyunu *bağlam*ında alındığını belirten Giddens, anlamın, sentagmatik açıdan *dilin kullanıldığı bağlam*ın akışı içinde, paradigmatik açıdan bir bütün olarak onların dil içindeki ilişkileri temelinde düzen kazanan bir göstergeler sistemine yerleştirilebileceğini öne sürer. Dolayısıyla, Giddens'a göre, Saussure'dan Derrida'ya kadar anlamın bağlamsal ve metodolojik olarak kabul edildiği görülür. Sözlük anlamları tam kesinlikten yoksun olsa bile, anlamın kesinliğinin gündelik konuşmalarda gömülü olduğunu vurgulayan Giddens, gündelik etkinlik bağlamında anlamın oluşumu ve yeniden oluşumunun bir aracı olarak *pratik bilincin* önemini kavramadan ve onun içerdiği bilginin metodolojik doğasını kabul etmeden bu kesinliği anlamanın imkânsız olduğunu düşünür (Giddens, 1986/2005: 585). Ona göre, sözcükler soyutlanarak veya sözlük anlamlarına göre alındıklarında belirsiz anlamlara sahip görünseler bile, gündelik konuşma bağlamında ilişkili anlamların normalde tamamen kesin oldukları görülebilir. Karşılıklı konuşma sırasında taraflar diğerlerinin ne konuştuklarını genellikle takip edebilir, onların söylediklerini gönderme yapılan özellikle ilişkilendirirler. Neticede, pratik bilinç gündelik etkinliğin yer aldığı ortamlarda anlamın kesinliğinin sağlanması ve yeniden sağlanmasının aracıdır ve söz konusu bilgi 'metodolojik' bir doğaya sahiptir (Giddens, 1987b: 64-65). Giddens'a göre, günlük dilin görünüşteki belirsizliğinin kaynağı, toplumsal pratiklere bağımlı olması, toplumsal pratikleri düzenleyen örtük bilgimizin anlamlılığının temellerini oluşturmasıdır (Giddens, 1987c: 13). Fakat Giddens, dil ve anlamın anlamlarını açıklamada en temel unsurun, metin ve yazma değil, *zamansal-mekânsal olarak konumlanmış konuşma* olduğunu ve bunun sosyal teori açısından oldukça önemli sonuçlara sahip olduğunu belirtir:

> Bunlar esasen sosyal analizin kavramsal merkezi olarak bilgili aktörü kurtarmayı ve "bilgililiği" oluşturan şeyi toplumsal hayatın süregelen bağlamı içinde konumlandırmayı gerektirir. Toplumsal hayat, böylece, faillik dışında bir olgu olarak ortaya çıkmaz, aksine zamansal-mekânsal bağlamlara yayılan toplumsal etkinlik anlarında üretilir ve yeniden-üretilir (1986/2005: 586).

Bunun öznelciliğe düşmek olmadığını, zira onun niyetler veya gerekçeleri verili olarak ve sosyal hayatı da önceden şekillendirilmiş faillerin yaptıkları şeylerin sonucu olarak almayı gerektirmediğini, öte yandan, bir nesnelcilik biçimi de olmadığını, zira yapılaşma teorisine göre, sosyal sistemlerin yapısal özelliklerinin sadece belirli davranış biçimleri olarak somutlaştıkları anlarda varolduklarını belirten Giddens, bu teorinin metin teorisi açısından bazı sonuçlarını ortaya koymaya çalışır. Bunlardan üçünü kısaca aktarabiliriz (a.g.y.) .

1. O, niyetli insan eyleminin bağımsız bir amaçlar topluluğu veya toplamı içinde değil, pratik bilinç içinde temellendiğini, bu yüzden, bir metnin üretimini, bireylerin katıldıkları gündelik sıradan etkinliğe benzer bir şey –yani, bir *akışa* sahip refleksif gözetim süreci– olarak almanın çok daha uygun olduğunu düşünür. Ayrca ona göre, "bir kültürel ürünü oluşturan tek bir bağımsız niyetler topluluğu yoktur; bu ürünü dolduran bir niyetsellik ve pratik bağlamı vardır". Fakat, niyetsellik metinlerin anlaşılması veya açıklanmasıyla mutlaka ilişkili olsa da, her şeyi açıklayamaz (a.g.y. 587).

2. Ricoeur'un metinlerin yazarlarından uzaklaştığı sözünü onaylayan Giddens, birçok durumda metinlerin uzaklaşması kavramının yerine metnin özerkliği düşüncesinin geçirilebileceğini öne sürer. Ancak, metinlerin üretildikleri bağlamlardan göreli bir özerkliğe sahip olsalar da, metinlerin ilk üretildikleri koşullar ile başka koşullarda onlardan çıkartılabilecek anlamlar arasında iki yönlü bir yorum ilişkisinin kurulması gerektirdiğini düşünen Giddens'a göre, bu sadece metinlere özgü değildir ve ürünlerin yaratıcılarının niyetli çabalarından uzaklaşmaları toplumsal hayatın genel bir karakteristiğidir: yani, "toplumsal etkinliğin en ayırt edici niteliklerinden biri *eylemin niyetlenilmemiş sonuçlarının* önemiyle ilgilidir" (a.g.y.: 589).

3. Bir anlam ve yorum teorisinin pratik bilinç açıklamasıyla temellendirilmesi gerektiğini öne süren Giddens'a göre, metinlerin anlamlarını bu metinleri üretenler gibi anlamak onların *bilgililik*

koşullarını araştırmayı gerektirir. Yani, "metin yorumu eşanlı olarak pratik bilinç, söylem (söze-dökülen) ve bilinçdışı arasındaki ilişkilerin açıklanmasıdır. Metin söylemin nesnelleşmiş bir ifadesi değildir; metin, toplumsal bir kurum, onu kendi etkinliklerinin akışı içinde üreten ve yeniden-üreten bireylerin öznelliklerinin nesnelleşmiş bir ifadesinden daha fazla bir şeydir" (a.g.y. 590).

(Yapısal)-İşlevselcilik

Sosyal teoriyi yeniden inşa ihtiyacının özellikle, 1950'lerden 1960'ların sonlarına kadar sosyolojiyi egemenliği altına alan 'ortodoks konsensüs'ün yıkılmasıyla acillik kazandığını vurgulayan Giddens'a göre, Talcott Parsons'ın yapısal-işlevselciliğiyle ilişkili ortodoks konsensüs ana üç bileşenden oluşur: (i) toplumun tekil üyelerinden bağımsız kendine özel ihtiyaçlara sahip olduğunu savunan *işlevselcilik*; (ii) sosyal bilimlerin kendilerine doğa bilimlerini model alması gerektiğini ve sosyal bilimin mantıksal çerçevesinin doğa biliminin problemlerine benzer problemlerle ilgili olduğunu öne süren *natüralizm* (Giddens çoğu kez aynı anlamda kullanılsa da, natüralizm terimini pozitivizme tercih ettiğini vurgular); ve (iii) insanî etkinliği açıklarken doğa bilimlerindekine benzer türden bir *nedensellik* anlayışından hareket etmemiz gerektiği, yani *toplumsal nedensellik* düşüncesidir. Bu düşünceye göre, aslında insan failler/aktörler olarak yaptıklarımız ve onları niye o şekilde yaptığımız hakkında birçok şey bilir gibi görünsek de, sosyal bilimci, davranışlarımızı gerçekte farkında olmadığımız nedenlerle yaptığımızı gösterebilmelidir. Sosyal bilimcilerin bireylerin davranışlarını onlardan daha iyi bildiklerinin varsayıldığı bu yaklaşıma göre, sosyal bilimlerin rolü, aktörlerin haberinde olmadıkları toplumsal nedensellik biçimlerini ortaya çıkartmaktır. Bu yaklaşımları eleştiren Giddens, sırasıyla, (i) bir toplumun eyleyen, bilinçli bireylerin ihtiyaçlarından bağımsız kendilerine özel ihtiyaçları olduğu düşüncesini

reddeder; (ii) sosyal bilimlerin doğa bilimlerinin metodolojisiyle açıklanamayacak özel metodolojik sorunlar yarattığını düşünür; ve (iii) insanların eylemlerine ilişkin bir açıklamanın onların kendi davranışları hakkındaki anlayışlarını dikkate alması gerektiğini ileri sürer (Giddens, 1996b: 65; Tucker, 1998: 11).

Giddens'ın işlevselcilik eleştirisi evrimcilik eleştirisinin ayrılmaz bir parçasıdır, ancak onun evrimcilik eleştirisi esasen sosyal değişme problemiyle ilgili olduğu için, burada değinmeyeceğiz. Turner'a göre, deyim yerindeyse, aslında iki ölmüş atı kırbaçlayan Giddens, (i) işlevselciliğe veya toplumsal olguları yapıların karşıladıkları ihtiyaçlara göre analize ve (ii) evrimciliğe veya toplumların modernite yolunda geçmeleri gerektiği düşünülen değişmez evreleri betimleme çabalarına sürekli saldırır. İşlevselci teorilerin hemen hepsinin evrimci olduğunu düşündüğü için, onları toplumun anlaşılması için uygun teoriler olarak görmez ve Marx'ın çalışmasına ve birçok çağdaş Markssist anlayışa hem işlevselci ve evrimci oldukları, hem de bu yüzden fazla kullanışlı olmadıkları düşüncesiyle saldırır (Turner, 1991: 521).

Turner'a göre Giddens'ın eleştiri listesi oldukça standart olsa da, onun genel bir tezi oldukça önemlidir: "işlevsel analiz aktörlerin etkileşim sırasındaki aktif çabalarını göz ardı eder ve toplumsal yapı aktörler üzerindeki 'dış kısıtlayıcı' olarak fazlasıyla vurgulanırken, evrimci analizin eğilimi toplumların büyüklük, savaş ve üretim araçları gibi bazı nedensel faktörler karşısında geliştirdikleri değişmez hareketleri vurgulama yönündedir" (a.g.y.: 521-522). Bundan dolayı, Giddens'a göre 'yapının ikiliği', yani yapının hem eylemin önkoşulu ve aracı, hem de sonucu veya ürünü olması bu işlevsel ihtiyaçlar, yapının kısıtlamaları, gelişme evreleri ve değişmenin 'temel nedenleri' analizlerinde tamamen gözden kaybolur, yani, bu analizlerde etkileşim içindeki bireyler pek fazla bir şey yapıyor görünmezler ve yapı kendi yeniden-üretimi veya dönüşümüyle ilgili aktörlerden bağımsız biçimde ilerler görünür (a.g.y.: 522).

Giddens işlevselcilik eleştirilerini ilk önce *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*'nda daha çok Durkheim ve Parsons'ın görüşleri çerçevesinde ortaya koyar, ertesi yıl yayınladığı "İşlevselcilik: *toz duman dağıldıktan sonra*" adlı yazısında daha çok Merton'ın düşünceleri bağlamında geliştirir ve *Sosyal Teorinin Temel Problemleri* ve sonraki yazılarında bazı katkılarla açar. Ona göre işlevselcilik, en azından Durkheim ve Parsons tarafından temsil edildiği şekliyle, esasen dört noktada yetersiz kalır: (i) insanî failliği 'değerlerin içselleştirilmesi'ne indirgeme, (ii) toplumsal hayatı, onu meydana getiren bireylerin eylemleriyle *aktif bir biçimde inşa edilmiş bir şey* olarak ele almama, (iii) toplumsal etkinliğin ve dolayısıyla sosyal teorinin aslî özelliği olan norm veya 'değer'i bağlamından soyutlayarak, gücü *ikincil önemde* bir olgu olarak alma ve (iv) normların –toplumdaki farklı ve çatışan çıkarlarla bağlantılı farklı ve çatışan 'yorumlar'a açık olma anlamında– *müzakereye açık* niteliklerini kavramsal olarak öne çıkarmama. Ona göre, bu başarısızlıklar işlevselciliği farklı türden başka perspektiflerle uzlaştırarak kurtarma yönünde herhangi bir girişimi baltalayacak denli olumsuzdur (Giddens, 1976/2003: 34).

Toplumsal hayatı insan eylemleriyle 'aktif bir biçimde inşa edilen' bir şey olarak kavramayı başaramayan işlevselcilik, hatalı bir biçimde bireyleri, Garfinkel'in deyimiyle, 'kültürel aptallar' olarak, sosyal sistemin kontrolündeki bağımsız iradeden yoksun kuklalar olarak resmeder, yani aktörlerin geniş becerileri ve bilgililikleri bir kenara itilerek sistemci ve organizmacı perspektifler vurgulanır. Böylece, bir yandan insan eylemleri ve bireylerin iradeleri sistem içinde kaybolur, öte yandan insani faillik yanlış bir biçimde değerlerin bireylerin kişilik yapıları içinde içselleştirilmesine tâbi bir şey olarak alınır (Baert, 1998: 95; Kaspersen, 2000: 17). Kişiliğin şekillenmesinde değerlerin içselleştirilmesini esas alan ve bu içselleştirmeyi güdüler aracılığıyla değerler konsensüsüyle ilişkilendiren Parsons'ın etkisi altındaki işlevselcilik (Giddens, 1976/2003: 128-131) Giddens'a göre, insan eyleminin yaratıcı unsurunu yeterince dikkate almaz ve de-

terminist bir yaklaşımla toplumun aktörlerin becerili bir icraatı olduğunu anlayamaz. Giddens sosyolojik analizin bir yandan eyleyen öznelere odaklanırken, öte yandan eylemlerin "toplumsal bütünleşmeyi destekleyen dengeleyici süreçleri içerebilen" niyetlenilmemiş sonuçlara sahip olduklarını kabul etmesi gerektiğini düşünür. Bu yüzden o, insanların refleksivitesini nesnellik arayışında uzak durulabilecek basit bir ayrıntı olarak değil, aksine insan deneyiminin –sosyal bilime kendi özel yorumcu karakterini kazandıran– tanımlayıcı bir yanı olarak görür. Dilin toplumsal dünyanın kurucu unsuru olarak kabul eden Giddens, işlevselciliğe karşı, yorumun her sosyal bilimin merkezi bir parçası olduğunu iddia eder (Tucker, 1998: 56-57).

Giddens, düşünce hayatına bir 'iradeci' olarak başlayan Parsons'ın teorilerinin giderek daha determinist bir nitelik kazanmaya başladığını ve onun aslında en başında, iradeci perspektifi kendi teorik sistemi içinde başarılı bir biçimde şekillendiremediğini öne sürer. Ona göre,

> Parsons'ın yaptığı şey, iradeciliği kişilik içindeki değerlerin içselleştirilmesine denk bir şey olarak almak, böylelikle motivasyonu toplumsal dayanışmanın temelini oluşturduğu düşünülen *genel konsensüs*le ilişkilendirmeye çalışmaktır. Ancak bu girişim, insan eylemindeki yaratıcı unsurun 'ihtiyaç-eğilimleri'nin nedensel bir sonucuna dönüştürülmesi ve iradeciliği kabulün sadece sosyolojiyi psikolojiyle tamamlama çabasına dönüşmesi gibi bir sonuca sahiptir. Bu anlayışta, aktör gerçekte, yazgısının bir ölçüde efendisi bilen bir özneden ziyade, bir 'kültürel aptal' olarak ortaya çıkar (Giddens, 1977c: 167).

Giddens'a göre, Durkheim ve daha sonra Parsons'ın temsil ettiği, toplumsal dayanışmanın temelini oluşturan ahlâkî değerlerin aynı zamanda kişilik içindeki güdüsel unsurlar olarak dışa yansıdıkları teoreminden hareket eden ortodoks işlevselcilik, niyetli eylem ve kurumsal analizi irtibatlandırma girişimini simgelese de, bir eylem anlayışı yerine, sosyal sistemlere ve kişilik sistemlerine ait özelliklerin birbirleriyle bağlantılı olarak incelenmesi gerektiği tezini geçirmeye hizmet eder ve sonuçta bu tezde toplumun üye-

si olarak birey davranışını refleksif olarak düzenleyebilecek beceri sahibi, yaratıcı bir aktör olarak yer almaz (Giddens, 1976/2003: 207). Ayrıca, faillik, başka ifadeyle insan eyleminin dönüştürme kapasitesi genç Marx'ta ön plânda yer alsa ve *Praxis* kavramının temel unsurunu oluştursa bile, Marx'ın ekonomik konulara yoğunlaştığı ikinci dönemde bu kavramı açmadığını belirten Giddens, bütün sosyal teori yaklaşımlarının bu meseleyle, yani doğanın dönüştürülmesi ve insan toplumunun sürekli olarak kendini dönüştürmesiyle belirli ölçüde ilgilendiklerini, ancak çoğu toplumsal düşünce okulunda, eylemin dönüştürme kapasitesi bir dualizm, yani doğa dünyası ile insan toplumunun 'değer-yüklü' dünyası arasında soyut bir karşıtlık olarak algılandığını vurgular. Böylece ona göre, bu düşünce okullarında, özellikle 'ortam'a toplumsal 'uyum'a vurguda bulunan işlevselcilikle ilişkili olan okullarda tarihsellik fikri kolayca göz ardı edilir (a.g.y.: 147-148).

Faillik ve güç ilişkileri bağlamında, gerek Durkheimci-Parsonscı işlevselciliğin gerekse post-Wittgeinsteinci felsefenin temel yetersizliği, Giddens'a göre, etkileşim içindeki bireylerin normlara ilişkin 'yorum'ları ve 'yorum'u *hesaba katma* kabiliyetleri ile ahlâkî taleplere/gereklere boyun eğmeleri arasında çok bir girift ilişkiyi görememeleri veya bunun içerimlerini ortaya koyamamalarıdır (a.g.y.: 146-147). Giddens bireylerin normatif taleplere uymalarının her zaman bir itaat problemi olarak görülemeyeceğini, insanların normlara pragmatik ve/veya stratejik nedenlerle, yani muhtemel sonuçlarını hesaplayarak uyabileceklerini vurgular. Bu ise, toplumsal davranış kurallarının müzakereye açıklığı anlamına gelir. Dolayısıyla, toplumsal hayattaki çıkar farklılaşmalarını sadece 'birey' ve –ahlâkî bir topluluk olarak kabul edilen– 'toplum' arasındaki karşıtlık temelinde dikkate alan Parsons'ın 'eylemin referans çerçevesi'nde toplumsal çatışmanın kaynağı, birey aktörlerin güdülerini –toplumsal istikrarın üzerine kurulduğu– 'temel değerler'e bağlayan ahlâkî bağlılıklardaki zayıflıklar olarak görülür (a.g.y.: 166). Böylece onlar, normların –çoğu kez çatışan ve farklı çıkarların uzlaşmasına dayanan– müzakereye dayalı karakterini (Tucker, 1998: 56), yani değer kalıp-

ları ve normatif düzenlemelerin farklı gruplar tarafından farklı biçimlerde yorumlanabileceğini ve yorumlandığını kavrayamazlar (Baert, 1998: 96).

Yirmi yıllık egemen konumunda natüralizm ve nesnelcilikle kol kola ilerleyen işlevselcilik, Giddens'a göre, yanlış fail/aktör tanımı nedeniyle, 'sosyal sistemler' olarak toplumların aktörlerin istekleri ve gerekçelerinden bağımsız analiz edilebilecek kendilerine has 'özellikler'e sahip olduklarını varsaydığı için, yanlış bir biçimde sosyal sistemlere – bütünlük, denge veya adaptasyon gibi– ihtiyaçlar veya 'işlevsel gerekler' yükler (a.g.y.: 95); Layder, 1994: 129). Yani işlevselci yaklaşımlar, sözgelimi Marx'ın 'yedek işgücü ordusu ' tartışmasında olduğu gibi, sosyal sistemlerin toplumun kendini yeniden-üretebilmesi için farklı toplumsal kurumlar tarafından karşılanması gereken ihtiyaçlara sahip olduklarını öne sürerler (Kaspersen, 2000: 17). Ona göre,

> hiçbir toplumsal kurum toplum onlara ihtiyaç duyduğu için ortaya çıkmaz, varlığını sürdürmez veya ortadan kalkmaz. Onlar *tarihsel olarak*, her örnekte doğrudan analiz edilebilecek somut koşulların sonucu olarak ortaya çıkarlar; aynısı onların varlıklarını sürdürmeleri veya ortadan kalkmalarında da söz konusudur (Giddens, 1981c/2000: 19).

Bürokrasilerdeki gibi rasyonel ve bilinçli olarak düzenlenen ve basitçe bilinçsizce üretilmeyen kompleks toplumsal organizasyon düzeylerini göz ardı eden bu anlayışlarda, ayrıca, üyelerinin eylemleri ve bilinçleri dışında kendi ihtiyaçları doğrultusunda işleyen bağımsız sosyal sistem anlayışının ve büyük ölçüde toplumsal bütünlük imgelerinin etkisiyle, sosyal eylem toplumdaki farklı grupların gücüyle ilişkilendirilmez ve toplumsal ilişkilerin yapılanmasında gücün önemi dikkate alınmaz. Böylece gerek Parsons gerekse Merton'ın çalışmasında güç kavramı normlar ve değerler karşısında ikincil konumdadır (Tucker, 1998: 56; Baert, 1998: 95-96).

Yapılar konusunda güçlü olduğunu vurguladığı işlevselciler etkileşimin 'zamanda-mekânda derinlere çökelme' biçimle-

riyle, yani kurumlaşmayla ilgilenen Giddens, birçok işlevselci teoriden farklı olarak, önceden aktardığımız gibi, kurumları 'dışardan kısıtlamalar getiren' bir şeyden ziyade, bir-arada-bulunulan durumlarda aktörlerin gerçekleştirdikleri bir yeniden-üretim süreci olarak alır (Turner, 1991: 536). Böylece Turner'ın ifadesiyle,

> Gerek kurallar ve kaynakların etkileşimi etkileme biçimleri analizinde gerekse kurumlar tipolojisinde, işlevsel analizin kullanışlı yanları, yani kurumsallaşma süreçleri veya nispeten istikrarlı sosyal ilişkilerin yaratılması ve sürdürülmesi süreci kavramlaştırılır. Kurumlar ve yeniden kurumsallaşmaya bu vurguyla temel yapısalcı ve sembolik etkileşimci anlayışların kusurları düzeltilir (Turner, 1991: 536).

Zaman ve sosyal değişme arasındaki ilişkiyi işlevselcilerden farklı biçimde anlayan Giddens, yapılar ve kurumlar konusunda güçlü olsa da, işlevselciliğin, pozitivizm gibi, kompleks bir kurumlar ve tarih anlayışından yoksun olduğunu vurgular (Baert, 1998: 96; Tucker, 1998: 56). Bunun temel bir nedeni, ona göre, bir sistemin varlığını sürdürebilmek için karşılaması gereken işlevlerin araştırılması, böylece daha ziyade 'sistemin devamlılığı' düşüncesinin vurgulanmasıdır (Kaspersen, 2000: 17). Ayrıca ona göre, bunun bir başka temel kaynağı, Durkheim'in işlevi (bir 'bütün'ün 'parçalar'ı arasındaki ilişkileri) ardışıklıktan (zamandaki oluşumlardan) yalıtmaya çalışmasıdır: ancak "işlevsel bir ilişki zamansallığa zımnen atıfta bulunmadan ifade bile edilemez" (Giddens, 1976/2003: 160). Giddens'a göre, örneğin, toplumu doğal bir organizmaya benzeten Parsons, tıpkı Durkheim gibi, toplumlardaki değişimleri içsel ve doğal bir biçimde gelişen şeyler olarak görme eğiliminde olduğu için, 'amaçlı, refleksif olarak gözetilen eylem'i açıklayamaz. Yine, Durkheim gibi, toplumun eylemlerini yaratıcı bir biçimde koordine etmesi gereken katılımcıların becerili yeteneklerine dayandığını kavrayamayan Parsons'ın 'eylemin referans çerçevesi'nde eyleme yer yoktur, sadece ihtiyaç eğilimleri veya rol beklentilerinin yönlendirdiği davranış vardır (Tucker, 1998: 56).

İşlevselcilik hakkında genellikle pek olumlu konuşmayan, hatta işlev terimini sosyal teoriden atmayı öneren Giddens, işlevselciliğin her zaman kurumsal düzenle ilgili problemleri gündeme getirerek ve sosyal teoride öznelciliğin kesinlikle karşısında yer alarak doğru hareketi yaptığını ve bu vurgunun özellikle sosyal bilimlerde, işlevselci anlayışların gücünü yitirmesiyle öznelci ve rölativist görüşlerde yaşanan patlama karşısında daha bir zorunlu hale geldiğini belirtir. Ancak onun işlevselcilik hakkındaki olumlu sözleri genellikle burada biter. İşlevselciliği eleştirilerden kurtarmak gibi bir amacı olmadığını belirten Giddens, işlevselci görüşe içkin belirli kusurları sergileyerek, onun yerine geçirilebilecek teorik bir şemayı ana-hatlarıyla ortaya koymayı hedefler (1977a/2005: 512).

Yapısal-işlevselciliğin ikinci döneminde, Nagel, Stinchcombe gibi Merton da, özellikle Parsonscı sosyolojiye yapılan şiddetli eleştirileri karşılamaya, ortodoks konsensüse sistem kazandırmaya ve, kendi deyimiyle, sosyolojik bir 'paradigma' oluşturmaya çalışır. İşlevselcilik eleştirisini onların görüşleri bağlamında açan ve bu eleştirilerden hareketle 'yapılaşma teorisi' adını verdiği yeni teorik bir şemayı geliştirmeye çalışan Giddens, üç temel faktörün işlevselcileri sosyal bilimlerle biyoloji arasında bir ilişki kurmaya ittiğini öne sürer: (i) sosyal bilimler ve doğa bilimleri arasında açık bir mantıksal birlik olduğunu gösterme arzusu, (ii) toplumsal organizasyon biçimlerini karşılıklı bağımlı unsurlardan oluşan bütünlüklü birlikler olarak görmenin faydalı, aslında gerekli olduğu inancı, (iii) sosyal sistemlerin toplumsal eylemin niyetlenilmemiş sonuçlarıyla işleyen bir 'gizli ereklilik' sergilediği inancı. İşlev terimine yüklenen olumlu anlamdan rahatsız olan, sosyal sistemlerin olumsuz işlevlere sahip bazı unsurlar kadar işlevsiz, daha doğrusu işlevini yitirdiği halde varlığını sürdürebilen unsurlara da sahip olduklarını kabul eden, hatta plânlanmayan, istenmeyen sonuçların da ortaya çıkabileceğini vurgulamak için açık ve gizli işlevler ayrımını geliştiren Merton'ın işlevselcilik anlayışı da, Parsons ve diğer işlevselciler gibi, toplumsal kurumların ilgili aktörlerin amaçlarından zorunlu

olarak çıkartılamayacak bir ereklilik sergiledikleri inancına ve bu inanç da, "*her zaman* nihayetinde, toplumların varlıklarını sürdürebilmek için karşılamaları gereken 'toplumsal ihtiyaçlar'ı olduğu kabulüne dayanır. Buradaki ereksel unsurun normalde biyolojik adaptasyona benzer biçimde işlemesi gerektiği varsayılır: 'ihtiyaçlar' 'hayatta-kalıcı değer'i kolaylaştırmalarına göre tanımlanır" (a.g.y.: 522).

Giddens bu yazısında, öznelcilik lehine vurgularını reddetmeden, işlevselciliğin yetersizliklerini üç noktada açmaya çalışır: işlevselcilik ve niyetli/yönelimsel veya amaçlı eylem; işlevselciliğin açıklayıcı içeriği; ve 'sistem' ve 'yapı' kavramları.

İşlevselciliğin, amaçlı insan eylemini sadece sınırlı ve yetersiz düzeyde açıklama imkânı sağlayan erekçi bir teori olduğunu öne süren Giddens'a göre, "çoğu işlevselci şemada amaçlar toplumsal değerlerin 'içselleştirilme'si olarak alınır: Comte'la başlayıp Durkheim aracılığıyla sürdürülen ve Parsons'ta en ileri düzeyine ulaşan bu görüş bir süreklilik sergiler" (a.g.y.: 522-524).

İkinci olarak Giddens, işlevselciliğin, ereklilik anlamında 'işlev' teriminin gereksiz olduğu veya yanlış kullanıldığı bir sosyal teori olduğunu öne sürer (a.g.y.: 527). Sosyal sistemlerin, organizmaların aksine, varlığını devam ettirme yönünde ihtiyaçları veya ilgileri olmadığını öne süren Giddens'a göre, sistem ihtiyaçlarının aktörlerin isteklerini gerektirdiği kabul edilmediği sürece 'ihtiyaç' terimi yanlış kullanılmış olur. Çünkü bağımsız sistem ihtiyaçları varsa işlev kavramı gereksiz hale gelir, "olması gereken tek ereklilik insan aktörlere aittir; ayrıca, onların davranışlarının niyetlendiklerinden farklı sonuçlara sahip oldukları ve bu sonuçların dengeleyici süreçleri gerektirebileceği kabul edilmelidir" (a.g.y.: 529, 530).

Üçüncü olarak, Giddens, işlevselciliğin veya daha özelde yapısal işlevselciliğin sistem ve yapı kavramlarını hatalı bir biçimde özdeşleştirdiğini öne sürer (a.g.y.: 532).

Yazımızın ikinci bölümünde Giddens'ın yapı ve sistem kavramlarını yorumcu sosyolojiler ve yapısalcı/post-yapısalcı görüşlerden de yararlanarak yeniden tanımlama çabaları kendi açıklamaları doğrultusunda yeniden sistematize edilecektir. Ancak onun bu kavramsal çabalarına geçmeden önce, işlevselcilik eleştirisi üzerinden geliştirdiği bazı temel düşünce ve kavramları kısaca özetlemek yararlı olacaktır.

Giddens, işlevselcilikle yakın ilişki içinde olan Genel Sistemler Teorisinden eleştirel bir gözle yararlanarak kendi sosyal sistem anlayışını geliştirmeye çalışır. Doğa bilimine erekliliği yeniden sokan Genel Sistemler Teorisinin doğa ve toplum arasındaki mesafeyi ortadan kaldırdığını belirten Giddens'a göre, insanî etkinliklerdeki amaçlılık, aksine, sadece bilgilerin geri bildirimiyle sibernetik kontrolü içeren bir ereklilik anlayışına göre kavranamaz ve insan eyleminde amaçlılık sadece kendini-düzenlemeyi değil, benlik-bilinci veya refleksiviteyi de içerir. 'Amaç', insan etkinlikleri bağlamında, eylem hakkında gerekçeleri olma veya kendi-üzerinde-düşünmeyle ilgili süreçlerle bağlantılı olan eylemin *rasyonalizasyonu*yla, yani insanların kendi eylemleri hakkındaki gerekçeleri, 'açıklamalar'ıyla tamamlayıcı ilişki içindedir ve bu bağlamda amaç doğadaki kendini-düzenleyici süreçlerle ilgili her tür ereklilikten tamamen farklıdır (a.g.y.: 535).

Giddens bu tespitlerden hareketle, kendi sistem anlayışında kullanacağı, sosyal sistemlerde 'parçaların karşılıklı bağımlılığı'yla ilişkili kapsamı giderek genişleyen üç soyut bağlam tipi ayırt eder: düzenleme, kendini-düzenleme ve refleksif-kendini-düzenleme. Bunlardan

> İlki, bir dengelenme süreci olarak, nedensel ilişki içindeki bir unsurlar döngüsünü; ikincisi, bir kontrol aygıtıyla koordine edilen bir dengelenme sürecini; üçüncüsü, aktörlerin rasyonel olduğu varsayılan hedeflerin peşinden koşarak bu koordinasyonu bilinçli olarak sağlamalarını içerir. İlkine yoksulluk, eğitsel kazanım ve işsizliğin karşılıklı bağlantı içinde olduğu koşullarla ilgili 'kısır döngü' örneği verilebilir.

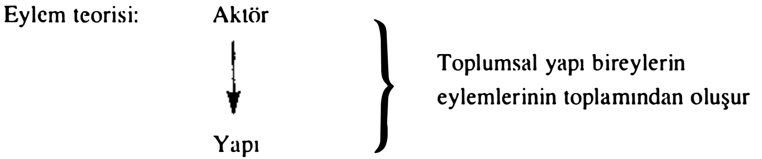
> burada, sözgelimi, eğitsel kazanımları artırmaya yönelik bir girişim bu üç ilişki durumunu birbirine bağlayan nedensel bir döngüyle boşa çıkma eğilimindedir. Örneğin, bir devlet ... bu üç faktör arasındaki ilişkilere işlerlik ve istikrar kazandıran bir kurum olduğu sürece ikinci tipe yaklaşan bir durum söz konusudur. Üçüncü durum, sadece, insanlar ilişkili süreçleri, hangi koşullarda ortaya çıktıklarının bilincinde amaçlı olarak kontrol altına aldıklarında, böylece geri-beslemenin erekliliğini kendi *ana hedef*lerine tâbi kıldıklarında varlık kazanır. Bu durum ondokuzuncu yüzyıl kapitalizmiyle günümüzdeki 'plânlı devlet' arasındaki farka bir örnektir (a.g.y.: 536-537).

Giddens, yapılaşma teorisinde, eylemin toplumsal (işlevsel) belirlenimi düşüncesi yerine toplumun üretimi ve yeniden-üretimi kavramlarını geçirir ve bununla toplumsal etkileşimin, her yerde ve her koşulda, hem aktörlerin olumsal bir başarısı olarak hem de eylemin refleksif rasyonalizasyonu koşullarında sürdürülen becerili bir üretim olarak alınması gerektiğini vurgular. İşlevselciliğin soyut 'statik'/'dinamik' veya 'işlevsel' açıklama/'tarihsel' açıklama dikotomilerinden tamamen uzak durmaya çalışan Giddens, değişmenin etkileşim sistemlerinin yeniden-üretiminde içkin olduğunu, yani her yeniden-üretim davranışının *fiilen* –toplumun yeni bir koşullar bütünü içinde yeniden-yaratıldığı– bir üretim davranışı olduğunu kabul eder. Böylece ona göre, "yeniden-üretim süreci her zaman aktörlerin toplumsal karşılaşmalarda yararlandıkları (genel) kaynakların kullanımını gerektirdiği için, güç toplumsal etkileşimin temel özelliği olarak alınır" (a.g.y.: 544).

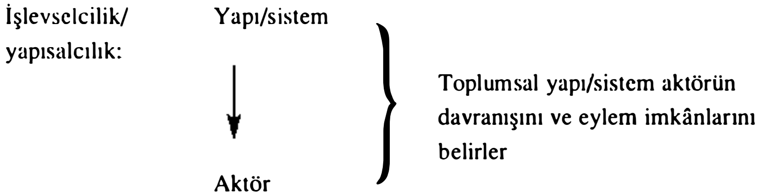
Giddens son olarak, farklı işlevselci anlayışlarda, 'niyetli eylem'e her zaman atıfta bulunulmasına rağmen, yapılaşma teorisinin temel dayanağı olan insan ilişkilerinde refleksif gözetimin *dönüştürücü güc*üyle ilişkili bir görüşün geliştirilmediğini öne sürer. Ancak ona göre, unutulmaması gereken bir nokta, eylemin rasyonalizasyonunun sınırlı olması, Marx'ın deyişiyle, insanların tarihi genellikle 'kendi seçmedikleri koşullarda' yaptıklarıdır (a.g.y.: 550). Böylece, etkileşim, ne tamamen dışardan yapı veya toplum tarafından belirlenen, ne de tamamen özgür bireylerin kendi istekleri ve iradeleriyle şekillendirdikleri bir süreçtir. Etkileşimin üre-

timi, toplumsal aktörlerin eylemin refleksif rasyonalizasyonunda temellenmiş, yani onların gerekçeleri, güdüleri, amaçları, niyetleri ve Schutz'un deyimiyle 'projeler'ine ve bağlama bağlı olan aktif, olumsal bir başarısı olarak alınabilir.

Şimdiye kadar Giddens'ın eleştirel karşılaşması bağlamında görüşlerini incelediğimiz sosyal teori okullarının aktör/yapı veya birey/toplum ilişkisine bakış açıları Kaspersen tarafından (2000: 31) şöyle özetlenir.



Sosyolojinin temel araştırma nesnesi: birey



Sosyolojinin temel araştırma nesnesi: sosyal sistem/yapı

Giddens'ın, bu farklı sosyolojik perspektifleri eleştirileri temelinde geliştirdiği 'yapı' ve 'sistem' kavramlarına geçmeden önce, sözünü ettiğimiz düalizmlerle ve insan eyleminin doğası sorunuyla ilişkili olduğunu düşündüğü nesnelcilik-öznelcilik dikotomisiyle ilgili görüş ve eleştirilerini aktarmak uygun olacaktır.

Giddens 'nesnelcilik'le, sosyal nesnenin –toplumun– birey fail üzerinde önceliğe sahip olduğunu düşünen ve temel ilgi alanı olarak toplumsal kurumların analizini alan sosyal teorileri an-

latır ve esas itibariyle onun karşıtını anlatan öznelciliğin insan faili sosyal analizin merkezine yerleştirdiğini, yani sosyal bilimlerin temel ilgisinin amaçlı, muhakeme sahibi aktörü araştırmanın oluşturması gerektiğini savunduğunu belirtir. Ona göre, bu iki yaklaşımın cazip yanları şöyledir: nesnelci geleneğe ait olanlar, toplumun veya sosyal kurumların bir anlamda daha kalıcı olduklarını ve toplumun tekil üyelerinden daha fazla ilgiye değer olduğunu öne sürmekte haklıdırlar ve tarihle, büyük çaplı toplumsal dönüşümler, çatışma ve genelde değişmeyle ilgili problemleri çok iyi analiz etmişlerdir. Öznelci kanatta yer alanlar da, insan failler olarak bizleri, kendi eylem koşullarını anlama, niyetli olarak davranma ve yaptıkları konusunda sebeplere sahip olma kapasitesine sahip varlıklar olarak görmekte kesinlikle haklıdırlar.

Ona göre, bu iki perspektifin temel bazı yetersizlikleri şöyle ifade edilebilir: nesnelciler kurumlar konusunda güçlü eylem konusunda zayıftır. Yani, bu perspektif içinde yer alan ve sosyal bilimlerde işlevselcilik, yapısalcılık ve edebiyat eleştirisiyle ilişkili yazarlar, insan bireylere yüklenmesi gereken 'kendini anlama', 'niyetlilik' ve 'belirli gerekçelerle davranma' gibi nitelikleri ortaya koymakta yeterince usta değillerdir. Öznelci taraftakiler ise, nesnelcilerin insan davranışının araştırılması konusunda önemli olduğunu düşündükleri olguları yeterince analiz edememişlerdir. Başka geleneklerin yanı sıra analitik eylem felsefesi ve sembolik etkileşimciliğin de içinde yer aldığı öznelcilik, uzun dönemli tarihsel değişme süreçleri ve kurumların genel düzeniyle ilgili sorunları atlama eğiliminde olmuştur.

Özetle ona göre, nesnelcilik ve öznelcilik arasındaki düalizmin kökleri derinlerde yatar ve sosyal teoriyi etkisi altına alan birçok tartışma bu bölünmenin yol açtığı sorunlar etrafında döner ve bu görünüşte perspektifler karşıtlığının gerçekte sağlayabileceği tamamlayıcılığı gizler. Bu düalizmin "yapının ikiliği" olarak terimleştirdiği bir "ikilik" olarak yeniden ele alınabileceğini, yapının ikiliği teriminin sosyal teorideki önemini anlamak için yapı ve eylem kavramlarına bakmak gerektiğini öne süren

Giddens'a göre, insan failleri amaçlı, muhakeme yeteneğine sahip varlıklar olarak gören yaklaşımlarda, eylem kavramı çoğu kez bir niyetler toplamı olarak anlaşılır, yani fail/aktör gündelik hayatı oluşturan rutinler altında ele alınmaz (Giddens, 1986/2005: 577; 1987b: 59-60).

Giddens'ın farklı sosyal teori gelenekleriyle eleştirel karşılaşmalarını verdikten sonra, artık onun 'yapı ve sistem kavramları birbirinden kesinlikle ayrılmalı ve yeniden tanımlanmalıdır' tezini daha iyi anlamak için bu konudaki tartışmalarına geçebiliriz. Bu ikinci bölümde ilk önce onun 'yapı' kavramı terime yüklediği anlamlar çerçevesinde sistematize edilecek, ardından 'dil ve yapı' arasındaki ilişkilere bakışı özetlenecek ve yazı 'sistem' kavramıyla tamamlanacaktır.

YAPI, SİSTEM

Yapı Kavramı

Giddens, en azından İngilizce konuşulan toplumsal dünyada, 'işlev' kavramı bıkkınlık yaratacak ölçüde tartışılsa bile, 'yapı' kavramının sosyolojik literatürün büyük bir kesiminde sorgulanmadan ve ayrıntılı bir incelemeye tâbi tutulmadan yaygın olarak kullanıldığını öne sürer (Giddens, 1981a/2005: 504). Bunun nedeni, ona göre, büyük ihtimalle İngilizce konuşan sosyal bilimcilerinin çoğunun yapı kavramının nasıl anlaşılması gerektiği konusunda açık bir düşünceye sahip olmalarıdır: onlar yapıdan veya 'kurumların yapısal özellikleri'nden söz ettiklerinde zihinlerinde bir tür görsel analoji vardır; kurumların yapısal özelliklerini bir binanın kirişleri ya da bedenin anatomisi gibi görürler (1986b: 61). Ona göre, her yerde karşımıza çıkan yapı terimi yapısalcılıkta 'açıklayıcı' bir kavram olarak kullanılır ve bu yapısalcı kullanım biçiminde, temel ve derin yapıların yüzeydeki gö-

rünüşleri açıkladıkları düşünülür (1977a/2005: 532). *Yapısalcılıkta* 'yapı kavramı'nın 'dönüşümler' kavramıyla ilişki içinde işlevselciliğe göre daha açıklayıcı bir role sahip göründüğünü vurgulayan Giddens'a göre, "ister dile, ister edebiyat ve sanata ve hatta daha genel düzeyde toplumsal ilişkilere uygulansın, yapısal analiz sayesinde yüzeyde görünenlerin ötesine nüfuz edildiği düşünülür" ve burada işlevselci açıklamalardaki "yapı/işlev ayrımının yerini kod/ileti ayrımı alır" (1979/2005: 200).

Ancak ona göre, aynı kökten beslenseler de, *yapısal işlevselcilikte*, yapı terimiyle, aksine, "görünen kısımlardaki –yani, genelde toplumsal ilişkilerde veya bir toplumdaki kurumlar düzenindeki– gözlenebilir bir kalıp", "'istikrarlı, kalıplaşmış düzen'e yakın bir şey" anlatılır ve "Kavram toplumsal hayata atıfta bulunduğunda, sadece insan eylem ve etkileşimleri içinde yeniden üretilen düzenlilikleri anlatır". Lâkin, "Yapısal-işlevselci yaklaşımda, ilgimizi görünenlerin ötesine yöneltmede açıklayıcı bir role sahip olan 'yapı'dan ziyade 'işlev' terimidir" (1977a/2005: 532, 533). Giddens'a göre, *modern işlevselciler* yapıyı esasen 'sabit örüntü' benzeri bir şey, anatomiyle benzerlik içinde betimleyici bir kavram olarak kullandıkları için, yapı burada hiçbir hareket türüyle ilişkili değildir; "o sadece işlevin yapıyla bir araya gelmesiyle çatılmış kuru kemikler düzenidir"; dolayısıyla, burada "İşlev açıklayıcı kavramdır ve parçanın bütünle ilişkisini sağlayan araçtır" (1979/2005: 150).

Yapısal-işlevselci düşüncenin fikri kaynaklarını oluşturan Spencer ve ondokuzuncu yüzyıldaki yazarlar, Giddens'a göre, 'yapı' ve 'işlev' terimlerini daha ziyade biyolojik analojik şemalar bağlamında kullanmışlardır ve burada bir toplumun yapısını araştırmak bir organizmanın anatomisini araştırmaya, işlevlerini araştırmak da organizmanın fizyolojisini araştırmaya benzer ve böylece yapının nasıl 'işlediği' gösterilir. Ancak ona göre, *daha yeni işlevselciler*, aslında doğrudan ve ayrıntılı biyolojik paralellikler kurma konusunda temkinli davransalar da, yapı ve işlev arasında bulunduğu varsayılan aynı türden ilişkiye onların yazıların-

da da rastlanır. Onlar yapının toplumsal ilişki 'kalıbı'nı, işlevin de bu ilişki kalıbının gerçek hayattaki işleyişini anlattığını düşünürler. Dolayısıyla, bu kullanım biçiminde yapı betimleyici, işlev de açıklayıcı bir terim olarak ortaya çıkar (a.g.y.: 200-201).

Bu yapı anlayışlarını eleştiren Giddens'ın yazılarında yapı kavramı farklı bağlamlarda farklı yanları vurgulanarak kullanılır. Bu yüzden, onun bu terime yüklediği anlamları kavrayabilmek için, yazılarından hareketle, kaba bir 'yapı' sınıflandırması yapıp ayrıntılara geçmek daha uygun olacaktır.

Yapı kavramı, Giddens tarafından, farklı yerlerde (i) kısıtlayıcı ve mümkün kılıcı olarak, (ii) bellek izleri, dolayısıyla üretildiği anda fiili bir gerçeklik kazanan soyut (virtual) bir oluşum, süreç olarak, (iii) an/bütünlük ilişkisi, yani orada-olmayan bütünlük olarak, (iv) sosyal sistemlerin zaman ve mekânda yeniden-üretilen özellikleri, yani yapısal özellikler olarak, (v) [üretici] kurallar ve kaynaklar olarak ve (vi) dönüşüm/dolayım ilişkileri olarak tanımlanır. Ayrıca, daha sonra onun temel çalışması *Toplumun İnşası*'nda 'yapı' ve 'yapılar' arasında bir ayrım yapılır.

i) Kısıtlayıcı ve mümkün kılıcı olarak yapı

Kendi 'yapı' kavramını yapısalcılık ve yapısal-işlevselciliğin yapı anlayışlarını eleştirerek geliştiren Giddens'a göre, yukarda da belirtildiği gibi, "çoğu sosyolog 'yapı'dan veya 'toplumsal yapı'dan söz ettiğinde, aklında toplumsal ilişkilerin 'kalıplaşma'sı, bir binanın iskeleti veya bir bedenin anatomisine benzer bir şey vardır" (Giddens, 1981a/2005: 504). Bu anlayışa göre, "Yapı toplumsal içeriklerin çeşitliliği içinde gözlenebilen kalıplar veya ilişkilerden meydana gelir (1986/2005: 578).

Ayrıca onlar 'yapı'yı 'kısıtlayıcılık'la özdeşleştirme eğilimindedir. Giddens bu özdeşleştirmenin eylem ve kurum teorileri arasındaki düalizmin temel kaynaklarından biri olduğunu düşünür (1981a/2005: 505). İki yaklaşımın da kaynağında Durkheim'in

'bir şey olarak yapı' anlayışı yatar. Bu yüzden, Giddens'a göre, "yapı 'sabit' ve –Durkheimci tarzda– toplumsal aktörlere 'dışsal' bir olgu olarak alındığında, eylemi mümkün kılan değil, daha ziyade onu kısıtlayan bir şey olarak görülür" (1976: 2003: 5). Başka ifadeyle, "Yapı sadece insan eylemine 'dışsal' bir şey olarak anlaşıldığında, eylemden bağımsız bir tür özerk form olarak alınmaya, veya daha kötüsü, tamamen 'toplumsal nedenler'le insan eylemini belirleyen bir şey olarak görülmeye başlanır" (1981a/2005: 505). Bu da hem mümkün kılıcı hem de kısıtlayıcı bir özelliğe sahip yapıyı eksik kavramamıza yol açar.

Giddens, ayrıca, yapı kavramı kullanılırken Durkheim'in 'dışsal ve kısıtlayıcı bir şey olarak yapı' tanımının da etkisiyle sosyolojide yaygın olarak görülen 'şeyleştirici' eğilim karşısında dikkatli olunması gerektiğini vurgular. 'Nesnelleşme' ve 'şeyleş(tir)me' arasındaki farkın sosyal teorideki idealizm tarafından atlandığını belirten Giddens'a göre, şeyleştirici bir düşünme/algılama biçimi hem insanların gündelik hayatlarının bir gerçeğidir hem de birçok sosyal bilimcinin içine düştüğü bir hatadır. Gündelik hayatta insanlar kollektiviteleri bizzat kendileri tarafından yaratılan ürünler olarak değil de, "doğada üretilmiş yabancı nesneler olarak ve böylece insan ürünü *olma* niteliklerinden soyutlanmış kendilikler olarak alırlar" (1976/2003: 165). Ancak ona göre, 'yapı' ve 'yapılaşma'dan söz etmek *şeyleştirici* biçimde konuşmak değildir. Dolayısıyla, toplumsal unsurların 'nesnelliğini kabul etme' ve onları 'şeyleştirme' arasındaki ince ayrıma dikkat edilmesi, onların bizzat nesnel bir gerçekliğe sahip olabilecekleri gerçeğinin göz ardı edilmemesi gerekir. Kaspersen'ın ifadesiyle, burada Giddens'ın, bilimin nesnelerinin bilimden ve bilimsel faaliyetlerden tamamen bağımsız olarak varolduklarını savunan 'eleştirel realizm'e bağlılığının etkisi açıktır. Bu anlayışta, bilgimiz ve bilmemizden bağımsız varolan ve gelişen gerçek yapıların varlığı kabul edilir ve olguları açıklamanın onları evrensel yasalarla ilişkilendirmek değil, onları üreten yapılar ve mekanizmaları belirlemek olduğu kabul edilir (Kaspersen, 1998: 12-13). Giddens'a göre de,

> Elbette, belirli bir konumdaki aktör yapabileceği şeylerden tamamen bağımsız olarak varlığını sürdüren farklı toplumsal formlarla yüz yüzedir, çünkü bu formlar zaman ve mekânda kurumsal 'gömülmüşlükleri'ne bağlı olarak yayılmışlardır (1985: 108). Sosyal sistemlerin tüm yapısal özellikleri birey *karşısında* ... bir nesnelliğe sahiptir. [Ancak] bunların hangi ölçüde kısıtlayıcı özellikler oldukları belirli bir eylem akışı ve etkileşim parçalarının yer aldığı bağlama ve onların doğalarına göre değişir (1984: 177).

Fakat ona göre, "yapıyı bir mevcudiyetler seti olarak kavramlaştırmayla ilgili problem, yapının eyleme 'dışsal' bir zorlayıcı faktör olarak görünmesidir." Nesnelci sosyal bilimde, örneğin Durkheim'in geliştirdiği işlevselcilikte bu 'kısıtlayıcılık olarak yapı' düşüncesinin yeterince açık olduğunu ve bilinçli olarak geliştirildiğini vurgulayan Giddens'a göre,

> yapıyı bu şekilde anladığımızda, eylemin esasında onunla hiçbir ilişkisi olmayan yapısal kısıtlamalar tarafından sınırlandırıldığının düşünülmesi şaşırtıcı değildir. Çünkü yapılar davranışı kısıtlarlar, aktör ancak bu sınırlar içinde özgürce davranabilir (Giddens, 1986/2005: 579).

Aksine,

> *Yapı, sadece insan eylemine kısıtlamalar getiren bir şey olarak değil, ona imkân sağlayan bir faktör olarak da kavramlaştırılmalıdır* ... Yapı, her zaman, esas itibariyle kendi *yapılaşma*sından hareketle incelenebilir. Toplumsal pratiklerin yapılaşmasını araştırmak, yapının eylem aracılığıyla inşa edilerek nasıl oluştuğunu ve, buna mukabil, eylemin yapısal olarak nasıl inşa edildiğini açıklamaya çalışmaktır (Giddens, 1976/2003: 212).

Özetle, ona göre, "...yapı hem mümkün kılıcı hem de kısıtlayıcıdır; ve sosyal teorinin özel görevlerinden biri, sosyal sistemlerin organizasyonunda yer alan ve ikisi arasındaki karşılıklı ilişkileri düzenleyen koşulları araştırmaktır" ve bir anlamda, yeni, taze bir edimin ürünü olan her eylem süreci aynı zamanda kendine yol açan bir araç olan geçmişle süreklilik sergilediği için, "*Yapı*

... eyleme bir engel olarak değil, aslında onun üretimiyle ilişkili bir şey olarak kavramlaştırılabilir" (Giddens, 1979/2005: 213).

Baert, Giddens'ın yapıları sadece kısıtlayıcı değil, aynı zamanda mümkün kılıcı olarak da görmesinin, onun yaklaşımını Meadci veya sembolik etkileşimci argümana yaklaştırdığını vurgular. Ona göre,

> Örneğin, biz dile rağmen düşünemeyiz veya müdahale edemeyiz, aksine kesinlikle dilin mevcudiyeti sayesinde bunu yapabiliriz. Yapı, bu yüzden, eyleme bir engel olarak değil, özünde onun üretimiyle ilişkili bir şey olarak kavramlaştırılabilir (Baert, 1998: 105).

Yapıların kendilerine güç sağlayan kurallar ve kaynaklar sayesinde davranışlar yarattıklarını vurgulayan Durkheim'in ilk yazılarında kısıtlayıcılık teriminin yeterince net olmadığını belirten Giddens, Durkheim'in "... fizik dünyanın bilen özneden bağımsız bir varoluşa sahip olduğu ve öznenin davranışı üzerinde nedensel etkide bulunduğu şeklindeki genel ontolojik gerçekliği toplumsal organizasyonun zorlayıcı özelliklerinden ayırmayı başaramadığı"nı düşünür (Giddens, 1976/2003: 127). Toplumsal yapıların insanlar üzerinde onları belirli biçimde davranmaya iten doğa güçleri gibi 'etkide bulunmadıkları'nı vurgulayan Giddens'a göre, 'yapısal kısıtlamalar aktörlerin kendi davranışları hakkındaki güdüleri veya gerekçelerinden bağımsız olarak işlemezler' (Giddens, 1984: 181). Yani insanlar her zaman ilgili konularda seçimler yapar, asla tamamen koşullar tarafından sürüklenmezler (Layder, 1994: 139).

Ayrıca Giddens, uzun bir aktarma yaparsak, Durkheim yazılarında yapının bir başka özelliğine yapılan vurguyu şöyle açıklar ve eleştirir:

> Durkheim, toplumsal bütünlüklerin, kendi faaliyetleri içinde yenidenürettikleri bireylerden önce gelmekle ve onların yaşantılarından bağımsız olarak varolmakla kalmadıklarını vurgular; onlar aynı zamanda tekil bir bireye göre daha geniş bir zamana ve mekâna yayılırlar. Bu anlamda, sosyal sistemlerin yapısal özellikleri kesinlikle bireyin

> etkinliklerinin 'dışında'dır. Yapılaşma teorisinde bu noktanın temel özellikleri şöyle ifade edilebilir: İnsan toplumları veya sosyal sistemler açıkçası insan eylemi olmadan varolamazlar. Ancak aktörlerin sosyal sistemleri yarattıkları doğru değildir; insanlar, *praxis*'in sürekliliği içinde daha önceden yapılanları yeniden yaparak bu sistemleri yeniden-üretir ve değiştirirler. Zamansal-alansal uzaklaşmanın genişliği bununla ilişkilidir. Kesinlikle evrensel düzeyde olmasa da, genelde, zamansal-alansal uzaklaşma derecesi arttıkça –kurumlar zamana-mekâna dağıldıkça– sosyal sistemlerin tekil bireyler tarafından yönlendirilme veya değiştirilmesine karşı direnç de artar. Zorlayıcılığın bu anlamı aynı zamanda mümkün kılmaya denktir. Zamansal-alansal uzaklaşma insan yaşantısıyla ilişkili bazı imkânların yolunu kapatırken başka imkânların yolunu açar (Giddens; 1984: 170-171).

Callinicos'un eleştirilerine cevaben bir yazısında bu noktayı açan Giddens, 'şeyleştirme' ve 'iradecilik' hatasına düşmeden bu nesnelliğin 'yapının ikiliği' kavramı temelinde şöyle açıklanabileceğini söyler.

> Yapının ikiliğiyle ilgili tüm görüşlerin açıkça gösterdiği gibi, insan aktörler sosyal sistemleri yaratmazlar. Tüm toplumsal hayat (gündelik hayatlarının akışı sırasında aktörlerin bilgili etkinlikleri içinde ve bu etkinlikler aracılığıyla gerçekleştirilmesi anlamında) doğası gereği yaratıcıdır. Sosyal sistemler zaman-mekânda bir form veya sürekliliğe sahip değillerdir, çünkü onlar bireyleri önceden hazırlanmış patikalarda ilerlemeye iten bazı gizemli nedensel güçler topluluğu tarafından böyle yapmaya programlanmışlardır. Öte yandan, durumsal aktörler yaptıkları şeyin çoğunu yoktan var etme anlamında yaratmazlar. Tam aksine, aktörler, organizasyon biçimlerinin zaman olarak kendi varoluşlarından önce gelen ve mekânda yatay bir biçimde genişleyen toplumsal bağlamlar içinde davranırlar. Bhaskar (...) bu noktayı çok iyi ifade eder: "insanlar toplumu yaratmazlar, Zira o her zaman onlardan önce vardır ve bu etkinliğin gerekli koşuludur" (Giddens; 1985: 170).

Bu bağlamda, kısıtlayıcılığın dikkatli kullanılması gerektiğini, yapı toplumsal kısıtlayıcılıkla aynı şey olarak alınırsa sosyal sistemlerin yapısal özelliklerinin insan eylemlerine sınırlar çizen 'verili karakteristikler' olarak görülebileceğini vurgulayan Gid-

dens'a göre, aktörler önceki davranış biçimlerini bilgili olarak (ancak bizzat yeniden-üretmeyi amaçlamadan) yeniden ürettikleri sürece sosyal sistemler yapısal özelliklere, zaman-mekânda kurumsal 'istikrar'a sahip olabilirler. Fakat öte yandan, "sosyal sistemlerin yapısal özellikleri 'durumsal' aktör karşısında güçlü bir 'olgusallığa' sahiptir ve söz konusu özellikler kurumsallaştıkça bu daha doğrudur ve belirli aktörlerin etkinliklerini daha fazla kısıtlarlar –yani, belirli eylem bağlamlarında onlara açık seçenekleri sınırlarlar" (a.g.y.: 171).

Giddens'ın 'yapı' anlayışının bir ölçüde Lévi-Strauss'un, daha ziyade Saussure'ın etkisinde olduğu görülür ve bu etki onun tarafından bizzat ifade edilir. O yapı terimini işlevselcilikteki anlamında değil, daha ziyade Lévi-Strauss'un vurgusuna yakın anlamda kullanmayı amaçladığını (1979/2005: 203), ancak onun kullanımının beş noktada kusurlu olduğunu belirtir. *a*) "Lévi-Strauss'a göre, yapı gözlemci tarafından oluşturulan ve 'somut gerçeklerle ilişkisiz' bir modeli çağrıştırır." Bu adcılık ve akılcılık karışımını benimsemediğini belirten Giddens, "Yapının somutlaşmalar veya anlar/uğraklar olarak 'fiili' bir varoluşa sahip olduğu"nu düşünür ve bu kabulün yapının sadece sosyolog ve antropolog gözlemcilerin oluşturdukları modeller olarak görülmesi anlamına gelmediğini belirtir (a.g.y.: 204). *b*) Yapısalcılığında 'yapılaşma olarak yapı' kavramına rastlansa da, Giddens'a göre, Lévi-Strauss gibi yapıyı dışardan bir oyuncu (yani, bilinçdışı) tarafından üretilen bir form olarak almak yerine, bilinçsiz zihinsel işlemlerin varlığı reddedilmeden, toplumsal pratiklerin yeniden-üretiminde sözel ve pratik bilince, yani sırasıyla, 'söze veya yazıya dökülebilen, açıkça ifade edilene' ve 'açıkça ifade etmesek de gündelik hayatın pratiklerini sürdürürken başvurduğumuz yarı bilinçli bilgilere' temel bir yer verilmesi gerekir (a.g.y.:). *c*) Lévi-Strauss'un yapılaşmayı bir yanda çıkarımlarla elde edilen bir 'elementler ve karşıtlıklar seti arasındaki ilişkiler' olarak ve öte yandan bu setler arasındaki denklikleri üreten 'dönüşüm kuralları' olarak alma konusunda bir belirsizlik içinde olduğunu düşünen Giddens, yapı terimiyle bu elementler ve karşıtlıklar setinin 'biçimi'nin değil *kurallar ve kay-*

*nakları*n anlatılması gerektiğini belirtir (a.g.y.: 204-205). *d*) Bütün yapısalcılar gibi Lévi-Strauss'un da hatalı bir biçimde 'dönüşüm kuralları'ndan söz ettiğini vurgulayan Giddens, aksine zaten bütün toplumsal kuralların dönüştürücü olduklarını düşünür (a.g.y.: 205). *e*) Lévi-Strauss'un 'içeriğin somutlaşması olarak form'a vurgusu, ona göre, yapı (zaman-mekân boyutunda) sadece kendi anları/uğrakları içinde mevcut olduğu için problemlidir (a.g.y.). Giddens'ın ilk eleştirisini açarak, onun sadece insan eylemlerinde somutlaştığı anda varlık kazanan, bu anlar dışında bellek izleri olarak varolan yapı düşüncesine geçebiliriz.

ii) Bellek izleri olarak yapı

Yapının somutlaşmalar veya anlar/uğraklar olarak 'fiili' bir varoluşa sahip olduğu, dolayısıyla, Durkheim'in düşündüğü gibi bir nesnelliğe, şeyliğe sahip olmadığı düşüncesi, yapı nerededir sorusunu açıklamayı gerektirir. Yani aslında yapı diye bir gerçeklik varsa, bunun varlığını nerede aramamız gerekir? Bir şey soyut bir varoluşa nasıl sahip olabilir? Burada 'soyutluk', Lévi-Strauss'un düşündüğü gibi, salt zihinsel bir soyutluk veya araştırmacının zihinsel bir soyutlaması ise, somut bir gerçeklik olarak yapıdan söz edemeyiz. Bu yüzden Giddens, yapının 'fiilen' üretildiği ve yeniden üretildiği anlar dışında 'soyut olma' anlamında bir 'soyutluk'tan bahsedebileceğimizi anlatmaya çalışır. Burada Giddens'ın yardımına Schutz'un Husserl'in 'doğal tutum' kavramından hareketle geliştirdiği 'bilgi stokları' terimi yetişir. Bilgi stokları, insanların eylemlerini yönlendiren, güdüleyen, önceki ve mevcut kuşaklar tarafından gündelik hayatın akışı ve (fizik ve toplumsal) dünyayı anlama, anlamlandırma ve açıklama çabası içinde geliştirilen, özünde pratik, uygulanabilir bir temele sahip 'nasıl yapmalı/davranmalı' konusunda reçeteler barındıran, dolayısıyla ortaklaşa değerler, normlar/kuralları içeren, bireysel ve kollektif *belleklerimizde mevcut* bilgiler bütününü, deyim yerindeyse *kültür*ü anlatır. Veya Giddens'ın ifadesiyle,

> İnsan aktörler kendileri ve diğerlerinin etkinliklerini sadece gündelik davranışın düzenliliği içinde gözetmekle kalmaz, sözel bilinç içinde de 'bu gözetimi sürdürebilirler'. 'Yorumlama şemaları', aktörlerin bilgi stoklarını içeren, etkileşimin sürdürülmesinde refleksif olarak kullanılan tipleştirme biçimleridir. Aktörlerin etkileşimin üretimi ve yeniden üretiminde yararlandıkları bu bilgi stokları onların, örneğin, açıklamalar getirebildikleri, gerekçeler sunabildikleri kaynaklarla aynıdır (1984: 30).

Ancak burada Giddens'ın yapıyı nitelemekte kullandığı 'virtual', 'virtually' ibarelerinin özellikle Türkçeleştirmede yaratabileceği anlam karışıklığı sorununa dikkat çekmek gerekir. Bu sözcükler İngilizce'de bir yanda 'soyut/soyut olarak', öte yandan 'fiili, fiili olarak' anlamına gelmektedir. Giddens sadece eylemler sırasında somutluk kazanan soyut bir şey olarak yapı tanımında terimi iki anlamında da kullanır. Bunu Giddens'ın ilişkili farklı yapı nitelemelerinden hareketle örnekleyebiliriz.

Birinci tip nitelemeler:

> Yapılar zaman ve mekân dışında varolurlar (1976/2003: 168).

> Zaman-mekân dışında soyut bir varoluşa sahip olan, tekrar tekrar organize edilen kurallar ve kaynaklar (1981a/2005: 508).

> Yapının 'zaman ve mekân dışında' varolduğunu söylemek, –hem bireylerin eylemleriyle inşa edilen hem de aynı zamanda bu eylemlerin oluşumuna katkıda bulunan– yapının sadece somut öznelerin durumsal eylemleri olarak alınamayacağını iddia etmektir; yoksa ... yapının kendi iç tarihine sahip olmadığını değil (1976/2003: 168).

> ... yapıyı farklılıkların oluşturduğu 'soyut bir düzen' olarak almak, Lévi-Strauss'un belirttiği gibi, yapılar sadece gözlemcilerin oluşturdukları modellerden ibarettir görüşünü benimsemek değil, daha ziyade onun aşağıdaki faktörleri içerdiğini kabul etmektir: (a) şeylerin nasıl yapılabileceği konusunda bellek izleri olarak mevcut (sözlü, yazılı) bilgiler; (b) daima bu bilgiye başvurularak düzenlenen sosyal pratikler; (c) bu pratiklerin üretimini sağlayacak güçler/imkânlar (1979/2005: 206).

İkinci tip nitelemeler:

> Yapılar sosyal sistemlerin inşa edilme anları *dışında* zamanda-mekânda yer almazlar (1979/2005: 206).

> ... yapının, insan beyninde bellek izleri biçiminde bulunması ve konuşma edimleri, yazma, vb.nde –özellikle konuşma anında– somutluk kazanması dışında, zamanda ve mekânda mevcut olmadığı belirtilmelidir (a.g.y.: 506).

Üçüncü tip nitelemeler:

> Yapılar, zaman ve mekânda sadece sosyal sistemlerin üretim ve yeniden üretimiyle tekrar tekrar ilişkili anlar (moments) olarak varolurlar. Yapılar sadece 'fiili' (virtual) bir varoluşa sahiptir (1981c/2000: 27-28).

> Yapılar, paradigmatik düzeyde, sadece somutlaştıkları anlarda, sosyal sistemlerin inşa edilme anlarında geçici olarak 'mevcudiyet kazanan' orada-olmayan (absent) bir farklılıklar seti olarak varolurlar ... yapıyı farklılıkların oluşturduğu 'soyut bir düzen' olarak almak ... (1979/2005: 204).

> Etkileşim öznelerin davranışlarıyla ve bu davranışlar sırasında inşa edilir; pratiklerin yeniden-üretimi olarak *yapılaşma* yapıların varlık kazandığı dinamik süreci anlatır (1976/2003: 162).

> İnsan toplumsal hayatında ... yapılaşma süreçlerinin sürekliliğinden bağımsız hiçbir yapı yoktur (1977a/2005: 539).

Giddens'ta, yukarıdaki nitelemelerden de görülebileceği gibi, hem zaman ve mekânda hem de zaman ve mekân dışında bir yapı, Craib'in deyimiyle, hem varolan hem de olmayan bir toplum düşüncesi vurgulanır (Craib, 1992b).

Ancak Giddens'a göre, yapılar sosyal sistemlerin inşa edilme anları dışında zamanda-mekânda yer almasalar da,

> yapıların ne kadar 'derinlere uzandıkları'nı, sürekli düzenledikleri pratiklerin tarihsel süresine ve bu pratiklerin mekânsal 'genişliği'ne, yani oldukça farklı iletişim biçimlerine ne kadar yayıldıklarına göre analiz edebiliriz (1979/2005: 206).

Giddens, yapıların sadece belirli amaç ve çıkarlara sahip belirli konumdaki bireylerin yeniden-üretilen davranışları olarak varolduklarını kabul etmemiz gerekse de, yapının sadece somut öznelerin durumsal eylemleri olarak alınamayacağını vurgulama gereği duyar (1976/2003: 168).

Giddens'ın yapı kavramı bazı sosyal bilimciler tarafından ele alınıp yorumlanmıştır. Sözgelimi Waters, Giddens'ın nesnel, yani aktörlerden bağımsız ve onları kısıtlayıcı ve sadece belirli eylemlerde somutlaştığı anlarda varlık kazanan 'fiili' bir şey olarak yapı düşüncesine şu örneği verir: "pis bir kot veya uzun kollu bir kazak giymiş birinin pahalı bir restorana alınmaması dışında –bu alınmama kesinlikle bir kısıtlama olsa bile– hiçbir sınıfsal yapıdan söz edilemez. Ancak, bu kısıtlama ilgili aktörlerin –bellek izleri'nden oluşan– pratik bilincinden gelir, yoksa dışardan belirlenmez" (Waters, 1994: 105).

Giddens'ın yapı anlayışının büyük ölçüde yapısalcılıktan esinlendiğini ileri süren Kaspersen için, Giddens'ın düşüncesinde, yapı, sadece bir imkân olarak varolması ve bizzat aktif olarak tezahür etmemesi bakımından soyut bir varoluşa sahiptir (Kaspersen, 2000: 42). Dolayısıyla,

> Yapının dönüştürücü ilişkilerden meydana gelen soyut bir düzen olduğunu söylemek, yeniden-üretilmiş pratikler olarak sosyal sistemlerin 'yapılar'a sahip olmadıklarını, aksine daha ziyade 'yapısal özellikler' sergilediklerini ve yapının –zamansal-mekânsal mevcudiyet olarak– sadece bu tür pratikler içinde somutlaştıkları anlarda ve bilgili insan faillerin davranışlarını yönlendiren bellek izleri olarak varolduklarını söylemektir ... ve bu alıntıdan, yapının sadece pratikler içinde ve eylem sırasında başvurduğumuz belleğimizde varolduğunu görebiliriz. Giddens için, yapı kavramı dışsal bir koşul olarak varolmaz. Yapı sadece önceden yapılmış bir eylem üzerinde sözel olarak düşündüğümüzde bellek izlerimizde ortaya çıkar. Başka deyişle, yapı asla varolmaz; daha ziyade o, eylem ortaya çıktığında aynı yapıdan (daha doğrusu, yapısal özelliklerden yararlanan) aktör *tarafından* sürekli olarak yaratılır (a.g.y.).

Benzer bir yoruma göre, Durkheimci yapılar ve eylemler düalizmini aşmaya çalışan Giddens, "yapıları sürekli olarak toplumsal pratiklerde somutlaşan bellek izleri olarak, aslında eylemlerimize içkin bir şey olarak görür." Örneğin, "İngilizce konuşmayı bıraktığımızda İngiliz dili de bir ölçüde ortadan kalkacaktır" (Baert, 1998: 105).

Yapılaşma teorisinde hümanist ve yapısalcı sosyoloji anlayışlarının uygun özelliklerini içeren bir yapı kavramıyla karşılaştığımızı, fakat dikkatli incelendiğinde bu yapı anlayışının hümanist yaklaşımla daha fazla şey paylaştığını öne vurgulayan Layder'a göre ise, "Bunun nedeni, onun yapıyı, en azından bir ölçüde, etkinliğe dışsal ve aktörlerin gerekçeleri ve güdülerinden bağımsız bir şey olarak gören 'nesnelci' yaklaşımları reddetmesidir. Bu yüzden,

> Giddens'ın kullandığı anlamda yapı etkinliğe 'içsel'dir –o, insanların içinde eyledikleri durumlar dışında hiçbir varoluşa sahip değildir. Bu anlamda, yapı sürekli ve elle tutulur (reel) bir varoluşa sahip değildir. Daha ziyade yapı, –öncelikle– yapıyı inşa ederken kurallar ve kaynaklardan yararlanan insanların etkinliklerinde fiilen kullanıldığı anlarda varolur. Giddens'ın yapının sadece insan eyleminde somutlaştığı 'an'da varolduğunu söylediğinde kastettiği şey budur (Layder, 1994: 139).

(iii) an/bütünlük ilişkisi olarak yapı

Giddens kendi yapı anlayışını 'işlevselci parça/bütün anlayışı'na karşı, yapısalcı dilbilimdekine yakın biçimde, fakat farklı bir terminolojiyle 'an/bütünlük ilişkisi' olarak formüle eder. Ona göre, aktörler etkileşim esnasında, 'yapının ikiliği' temelinde, kurallar ve kaynaklardan tekrar tekrar yararlandıkları ve böylece bu etkileşim sayesinde onları yeniden inşa ettikleri için, 'yapı' an/bütünlük ilişkisinin bizzat toplumsal yeniden-üretim sırasında ifade edilme biçimidir. Ancak Giddens bunun, işlevselci teoride savunulanın aksine, sosyal sistemlerde aktörler ve grupların eylemle-

rinin koordinasyonunda yer aldığı öne sürülen bir 'parça/bütün ilişkisi' (Giddens, 1979/2005: 214), yani parçaların işlevsel birliği olmadığını özellikle belirtir. Ayrıca o, yine yapısalcı ve işlevselci yaklaşımların aksine, bireyler veya kollektiviteler arasındaki ilişkilerin 'kalıplaşma'sının 'yapı'yı değil 'sistem'i anlatabileceğini öne sürer.

İşlevselci yaklaşımın burada daha çok Durkheim kaynaklı 'yapı' ve dolayısıyla 'parça/bütün' anlayışını eleştiren Giddens, yapısalcı dilbilimin sosyal sistemlerin 'kalıplaşma'sında ifade edilenden farklı türde bir parça/bütün ilişkisini vurguladığını düşündüğü 'parça/bütün' anlayışına sıcak bakar ve özellikle Saussure'ın 'orada-olmayan bütünlük' olarak dil düşüncesini benimser. Yine, Saussure'un bir sistem (yapı) olarak dil anlayışından etkilenen Giddens, dilin kullanımı toplumsal pratiklerle iç içe geçtiği için, 'yapı' kavramının Saussure'ın *dilin yapısal özellikleri* anlayışıyla paralellik içinde ve öz itibariyle onu bir ölçüde içerebilecek biçimde kullanılabileceğini düşündüğünü belirterek, yapıyı sosyal sistemlerde cisimleşen, sadece 'soyut bir varoluş'a sahip kurallar ve kaynaklar olarak tanımlar (1981a/2005: 506-507).

Nitekim, ikisinin yapı anlayışındaki paralelliği Giddens'ın şu sözlerinde görebiliriz:

> Saussure'ın gösterenlerin sıra izleyen veya doğrusal karakterini her dil için temel önemde görmesi ve bunu belirli eklemlenme noktalarında bir araya gelen gösterenlerin sürekliliğiyle ilişkilendirmesi ... (eşzamanlılıkla ilişkili) sentagmatik boyut bütünün sadece kendi özel eklemlenmeleri içinde mevcut olduğu 'sistem' düşüncesi için hayati önemdedir. Bu düşünce, sosyal teorideki işlevselci anlayışa ait organik veya sistemler analojisi üzerine kurulu bütünlük anlayışından tamamen farklıdır (1979/2005: 136, 137).

> ...eylem ve yapı mantıksal gerektirim ilişkisi içindedir: eylem yapıyı, yapı da eylemi gerektirir. 'Yapının ikiliği' deyimiyle, yapının tekrar tekrar düzenlediği toplumsal pratiklerin hem aracı hem de sonucu olmasını anlatıyorum. Bunun anlamı .. Saussurecu dilbilimle açıklanabilir" (1981a/2005: 508).

Burada, Giddens'ın yapısalcı ve post-yapısalcı görüşlerden aldığı ve biraz farklı biçimde tanımladığı 'fark(lılık)' ve 'bulunuşluk' (presence) kavramlarının anahtar rol oynadığını görürüz. Bu yüzden, ilk önce onun 'fark(lılık)' kavramından ne anladığını, ardından 'bulunuşluk' düşüncesini vereceğiz.

Giddens'a göre, Wittgeinstein Derrida gibi bir olumsuzlama olarak farklılık kavramı geliştirmese ve ayrıca Saussure'ın dil pozitif terimleri olmayan bir sistemdir fikrini paylaşmasa da, dili onlar gibi bir farklılıklar sistemi olarak görür. Ancak, Derrida gibi, dilbilimsel kimliğin sürdürülmesinde *tekrarlanma*nın önemini sürekli vurgulayan Wittgeinstein, sözcüklerin anlamlarını dil oyunlarının elemanları olarak farklılaşıp bir kimlik kazanarak edindiklerini düşünür (1979/2005: 166).

Giddens'ın, diğer yapısalcılar ve Derrida'nın anlam sadece anlamlandırma sürecinde farklılığın oyunuyla, kavramlar arasındaki karşıtlıklarla yaratılır düşüncesine (1979/2005: 161) karşı çıkarken, Derrida'nın "anlamlandırma sadece 'iz'le, bir anlamlandırma zincirinde meydana gelen farklılık anıyla işler, fark sadece orada-bulunma/bulunmama karşıtlığıyla ilişki içinde kavranabilen bir yapı ve bir harekettir" (a.g.y.: 102) düşüncesinden etkilendiğini görebiliriz. Ancak anlamın oluşumunda kullanım bağlamının önemini vurgulayan Giddens'a göre, "Anlam, gösterenlerin oyunuyla değil, aksine gösterenlerin üretiminin dünyadaki –eyleyen bireylerin organize ettikleri– nesneler ve olaylarla örtüşmesiyle oluşur" (a.g.y.: 475). Giddens'ın bu konudaki yazılarını, 'anlam', 'dil' veya 'metin' sözcüklerinin yerine toplumsal 'bütünlükler'i anlatan 'yapı', 'toplum' veya 'sistem' kavramlarını ve 'dil kullanıcısı', 'konuşmacı' terimlerinin yerine de 'aktör' veya 'birey'i geçirerek okuduğumuzda onun yapı konusundaki düşüncelerini daha iyi anlayabiliriz.. Daha sonra açıklayacağımız gibi Giddens yapısalcılardan dil ve toplum analojisini aldığı için, okumalarda benzer şekilde, 'anlam' teriminin yerine 'tutarlılık , istikrar ve bütünlük' kavramlarını geçirebiliriz.

Anlamın üretiminde –Goffman'ın terminolojisiyle– bize genel bir 'çerçeve' veya 'çerçeveler' sağlayan kültür veya 'karşılıklı bilgi'nin yanı sıra, gündelik hayatımızı başarabilmek, sürdürmek için başvurduğumuz 'metotlar'ın ve böylece ilgili durumlara bağlı olarak geliştirdiğimiz bireysel ve kollektif yorumların önemini vurgulayan Giddens'a göre, "Hermeneutik unsurun yapısalcılık ve post-yapısalcılıkta özellikle telâffuz edilmemesinin nedeni, anlamlandırmanın esas olarak kodların iç düzenine göre alınması veya 'anlamın yeniden ele geçirilmesi'nden ziyade gösterenlerin oyunu olarak görülmesidir" (1987a/2005: 488). Bu yüzden,

> Anlamın metodolojik araçlar kullanarak üretildiği ve sürdürüldüğü düşüncesi yapısalcılık ve post-yapısalcılığın yanlışlarını düzeltmek bakımından oldukça önemlidir. Anlam kodlar veya *dil*le ilişkili farklılıklar içinde inşa edilmez. Anlam, vesaire cümlecikleri kullanılarak, formüle edilerek ve diğer metodolojik araçlarla bağlamsal olarak düzenlenir. Yetkin bir dil kullanıcısı, sadece sözdizimi ve semantik kurallara değil, gündelik toplumsal etkinlik bağlamlarında 'yer alma'yla ilgili uzlaşımlara da hâkimdir (1987a/2005: 486).

Toplumsal hayatın yeniden üretiminde oldukça önemli olan toplumsal uzlaşımlarla burada, pratik etkinlikler içinde temellenen, bir toplumun doğruluğu sorgulanmayan normlar ve inançlarının kastedildiğini vurgulayan ve Giddens için Saussure'ın dilbiliminin öneminin dilsel kategorilerimizin sadece gerçekliği yansıtmaktan ziyade gerçeklik anlayışımızı hangi şekillerde biçimlendirdiğini göstermesi olduğunu belirten Tucker (1998: 79, 80), aşağıdaki uzun alıntıda, Giddens'ın yapısalcılık eleştirisi temelinde anlamın üretimini 'etnometodoloji'den yararlanarak nasıl açıkladığını şöyle ifade eder.

> Giddens dili anlamaya yönelik bu semiyotik dönüşten tatmin olmaz. Ona göre, toplumsal anlam –Saussure'cu gelenekte çoğu kez öne sürülenin aksine– basitçe kendi-içine-kapalı bir dil sistemi içindeki farklılıklardan kaynaklanmaz. Giddens, Goffman gibi, anlamın gerçek dünyadaki pratik etkinlikle bağlantılı olduğunu öne sürer. Giddens'ın ifadesine göre, uygun bir anlam anlayışı pratik bilinçte gömülü 'me-

totların' etnometodolojik 'kullanımı'yla ilişkilendirilmelidir. Sözcüklerin anlamının kaynağı sadece temel dilbilimsel kodlar içindeki farklılıklar değildir. Daha temelde, sözcüklerin anlamları bireylerin pratik eylem sırasında kendilerinin ve diğerlerinin yaptıkları şeylerin "yorumlar"ını elde etmek için kullandıkları 'prosedürler'den gelir. Dil, toplumsal hayatı sürdürmeyi sağlayan toplumsal pratiklerden bağımsız olarak anlaşılamaz, hatta bu pratiklerin tüm kompleksliği sözel olarak ifade edilemediğinde bile. Bir kültürün büyük ölçüde sözel-olmayan karşılıklı bilgisi "sokaktaki bireylerin gündelik hayatın dokusunu oluşturan pratikleri üretmekte kullandıkları metotlar"ı biçimlendirir. Örneğin etnometodologlar, gündelik hayatta insanların vesaire cümlecikleri gibi birçok farklı toplumsal uzlaşım sayesinde anlamı açıkça, sözel olarak ifade etmeden de konuşmaları izleyebildiklerini ve bu konuşmalara katılabildiklerini göstermişlerdir (Tucker, 1998: 79).

Sosyal sistemleri meydana getiren farklılıkların mekân ve zaman olarak orada-bulunanlar/bulunmayanlar diyalektiğinin ifadesi olduklarını öne süren Giddens, bu farklılıkların sadece soyut bir farklılıklar düzeni içinde mümkün oldukları ve yeniden üretildiklerini vurgular" (Giddens, 1979/2005: 506). Giddens bu sözü açıklamak için dil benzetmesine başvurur. Ona göre, "Dil, sözcüklerin 'ardında yatan', ancak sözcüklerde ifade edilmeyen (o an orada bulunmayan, soyut [Ü.T.]) gramer ve anlam kurallarından oluşur" (1993b: 713). Bu yüzden, "Konuşmacının kurduğu cümleyi anlamak konuşma ediminde yer almayan, ancak yine de onu anlamak veya üretmek için temel öneme sahip olağandışı çeşitlilikte sözdizimsel ve semantik kuralı bilmeyi gerektirir" (1986/2005: 578). Böylece, ona göre,

Yapıları meydana getiren ve yapısal olarak oluşturulan farklılıklar, gramere uygun biçimde kurulan bir cümlenin bir bütünlük olarak dili meydana getiren orada-bulunmayan sentaks kuralları bütününü gerektirmesi anlamında 'parça'yı 'bütün'e bağlar (1979/2005: 214).

Giddens bu düşünceyi sonraki bir yazısında şöyle açar:

Bir cümle kurduğumda, bu cümle orada-olmayan bir bütünlük (absent totality) sayesinde üretilir ve bu bütünlük sayesinde dinleyen kişi ta-

> rafından anlaşılır. Orada-olmayan-bütünlük, dilin cümlenin kurulabilmesi veya anlaşılabilmesi için gerekli diğer kısımlarıdır. Bir konuşma edimi ile dilin diğer unsurları arasındaki ilişki, 'orada-olanlar' (konuşulan sözcükler) ve 'orada-olmayanlar' (bir dilin bilinmesini sağlayan, konuşulmayan, sorgulanmadan kullanılan kurallar ve kaynakların bilgisi) arasındaki bir an/bütünlük ilişkisidir: bu yapısal bir ilişkidir: 'yapı' burada bir dilin 'yapısal özellikler'ini anlatır. Bu anlamda yapının, insan beyninde bellek izleri biçiminde bulunması ve konuşma edimleri, yazma, vb.nde –özellikle konuşma anında– somutluk kazanması dışında, zamanda ve mekânda mevcut olmadığı belirtilmelidir (1981a/2005: 506).

Kısacası, soyut olarak, ancak sadece üretildiği anda varoluş kazanan bu yapı anlayışına göre, toplumsal düzeye genellenirse

> Bu an/bütünlük ilişkisi... en küçük ve en sıradan toplumsal eylem biçimlerini toplumun genel yapısal özelliklerine (ve mantıken, bir bütün olarak insanlığın gelişimine bağlayan) orada-bulunanlar/bulunmayanlar diyalektiğini gerektirir (1979/2005: 214),

Yani, an (mevcut somut eylem) ve bütünlük (soyut yapı/yapısal özellikler) bağlantısı orada-bulunanlar/bulunmayanlar diyalektiğini gerektirir. Burada kullanılan 'orada bulunanlar/bulunmayanlar diyalektiği' kavramıyla ne kastedildiğini biraz açmakta fayda vardır. İlk olarak, bu deyim, somut olarak yapılan/üretilen şeylerin gerçekleşmesinin bizzat bir nesne veya varlık gibi somut olarak mevcut olmayan, ancak onların yapılmasını mümkün kılan soyut şeyleri, örneğin bilgiler ve kuralları ön koşul olarak gerektirdiğini anlatır. Sözgelimi, nasıl dilin bilgisi ve (yazma ve konuşma) kuralları olmadan dilsel edimleri gerçekleştiremiyorsak, aynı şekilde toplumsal bilgiler ve kuralların bilgisi, yani 'bilgi stokları' olmadan da sosyal davranışlarımızı gerçekleştiremeyiz. O halde, somut eylemler ve bu eylemlerin (soyut) bilgisi arasında karşılıklı diyalektik bir ilişki vardır. İkinci olarak, terimle, orada bulunanlar, yani yüz yüze ilişki içindeki bireyler ve/veya diğer aktörler ile o an orada bulunmayanlar, yani geçmişte veya o an başka bir yerdeki aktörler arasında (yazı, iletişim

araçları, vb. dolayımıyla kurulan) ilişkiler anlatılır: (somut) an ve (soyut) bütünlük arasındaki ilişki.

Giddens orada-bulunuş ve bulunmayış ayrımının önemini daha sonraki bir yazısında 'eylemin bağlamsallığı' temelinde yeniden vurgular. Çünkü,

> İnsan toplumsal hayatı, bireyler arasındaki –hem eylem ve bağlamı, hem de farklı bağlamları birbirine bağlayan– zamanda-mekânda 'gelişen' ilişkiler çerçevesinde anlaşılabilir. Bağlamlar, eylem 'ortamlar'ından, yani aktörlerin yaptıkları ve birbirlerine söyledikleri şeyleri düzenlerken rutin olarak yararlandıkları özelliklerden oluşurlar. Bu eylem ortamlarının karşılıklı-farkında olmak, bireylerin diğerlerinin söyledikleri ve yaptıkları şeyleri anlamalarını mümkün kılan 'karşılıklı bilgi'nin bağlayıcı önemde bir unsurudur. Bağlam, belirli bir eylem parçasını sadece ilgili durumlara özgü kılan bir şey olarak anlaşılmamalıdır. Zaman-mekân-ilişkilerine dağılmış olan ve gündelik etkinliklerin 'tekrarlanabilir' zamanı içinde yeniden-üretilen eylem ve etkileşim ortamları, hem sosyal hayatın hem de bilincin yapılaşmış biçiminin tamamlayıcı unsurlarıdır (1987a/2005: 485).

(iv) yapısal özellikler olarak yapılar

İşlevselci yazarların çoğunun ve ayrıca birçok yazarın "sosyal sistemler yapılardır" düşüncesini benimsediğini, oysa sosyal sistemlerin yapısal özellikleri olduğunu vurgulayan (1981a/2005: 505) Giddens, bir yerde yapı, sistem ve yapılaşma ayrımı yaparken, 'yapı'yı "Sosyal sistemlerin yapılaşmış özellikleri olarak organize olmuş kurallar ve kaynaklar" olarak tanımlar ve yapının sadece 'yapısal özellikler' olarak varolduğunu öne sürer (1979/2005: 208). O, bir başka yerde, yapı kavramının teknik anlamda ve daha genel düzeyde iki ayrı tanımının yapılabileceğini belirtir: teknik anlamında 'kurallar ve kaynaklar' olarak anlaşıldığında, yapı sosyal sistemlerin yeniden üretiminde tekrar tekrar yer alır; ve daha gevşek anlamında kullanıldığında toplumların kurumlaşmış (yapısal) özelliklerini anlatmakta kullanılabilir (Giddens, 1984: 181). Bir başka yerde de, sosyal sistemlerin ya-

pısal özelliklere, yani geniş zaman-mekân aralıklarında yeniden üretilen pratikler içinde temellenmiş kurumsallaşmış toplumsal ilişki ağlarına sahip oldukları belirtilir (Giddens, 1985: 169). Ona göre iki kullanım biçiminde de, 'yapı' aşağıdaki yapısal kavramlarla ilişkili genel bir kategoriyi oluşturur:

(1) *yapısal ilkeler*: toplumsal bütünlüklerin organizasyon ilkeleri;

(2) *yapılar*: sosyal sistemlerin kurumsal eklemlenişleriyle ilgili kural-kaynak setleri;

(3) *yapısal özellikler*: sosyal sistemlerin zaman ve mekânda genişleyen kurumlaşmış özellikleri (Giddens, 1984: 185).

Bu açıklamada yer alan 'kurallar ve kaynaklar olarak yapı' düşüncesini daha iyi anlamak için, ilk önce onun 'yapısal özellikler olarak yapı' anlayışını aktaracağız. Ayrıca, yapısal ilkeleri 'dönüşüm/dolayım ilişkileri olarak yapı' başlığı altında açıklayacağımız için, ilk önce kısaca yapıları, ardından yapısal özellikleri ele alacağız.

Yapılar

Giddens daha önceleri sadece 'yapı' terimini kullanırken, *Toplumun İnşası*'nda 'yapı' ve 'yapılar' ayrımı yapmaya başlar ve genel bir terim olarak 'yapı'yı çoğul terim 'yapılar'dan ve her ikisini sosyal sistemlerin 'kurumlaşmış', yani 'yapısal özellikler'inden ayırma gereği duyar (a.g.y.: 23). Ona göre, "'yapılar', sistemin yeniden üretimiyle ilgili gözlenen koşulların 'devre anahtarları' olan dönüşüm ve dolayım ilişkileri" (a.g.y.: 24) veyahut "kurallar ve kaynaklar veya sosyal sistemlerin özellikleri olarak organize olmuş dönüşüm ilişkileri kümesi"dir (a.g.y.: 25).

Giddens'ın aynı çalışmanın sözlük kısmındaki tanımına göre, "'yapılar' sosyal sistemlerin kurumsal eklemlenişinde yer alan kural-kaynak setleri olarak" yani: anlamlandırma/egemenlik/meşrulaştırma yapıları olarak tanımlanabilir. Böylece ona göre, "Yapıları araştırmak, yapısal ilkeler dahil, toplumsal bütün leşme ve sistem bütünleşmesini etkileyen dönüşüm/dolayım ilişkilerinin temel boyutlarını araştırmaktır" (a.g.y.: 377).

Yapısal özellikler

Giddens, kendi kullandığı anlamda, 'yapı' kavramının 'yapısal özellikler'i, veya daha kesin bir ifadeyle 'yapılaştırıcı özellikleri, sosyal sistemlerde zaman ve mekân 'ilişkisi'ni sağlayan, onlara 'zamansal-mekânsal sağlamlık kazandıran' yapılaştırıcı özellikleri anlattığını belirtir. Waters'a göre (1994: 104), Giddens yapının formel ve bir ölçüde karışık bir tanımını yapar: "sosyal sistemler içindeki zaman-mekânı 'birbirine bağlayan' yapısal özellikler, farklı zaman ve mekân aralıklarında varolan benzer toplumsal pratikleri görünür kılan ve onlara 'sistemli' bir biçim kazandıran özellikler" (Giddens, 1984: 17). Örneğin, *işbölümü*, "farklı coğrafi alanlarda yer alan farklı toplumsal pratiklerin zaman içinde farklı noktalarda birlikte bir pratikler kalıbı meydana getirerek ürettiği kurumsal bir özelliktir. İleri teknoloji Batı dünyasında üretilir, hammaddeler Üçüncü Dünya'dan gelir, vb." (Kaspersen, 2000: 44-45).

Cohen eylem ve yapı ilişkisinin yapısal özelliklere göre, 'yapının ikiliği' temelinde şöyle açıklanabileceğini belirtir: "pratikler içinde düzenliliklerin yeniden-üretimini göz ardı etmek süregelen yapısal özelliklerin nasıl üretildiğini belirlemeyi, benzer şekilde, yapısal özellikleri göz ardı etmek de aktörlerin bu düzenlilikleri üretmek için ihtiyaç duydukları koşulları belirlemeyi imkânsız kılar" (Cohen, 1989: 31).

Yapısal özellikler ayrıca tekrar tekrar düzenledikleri pratiklerin zamansal-alansal yayılma düzeylerine göre organize olmuş hiyerarşik özellikler (Giddens, 1984: 17) ve sosyal sistemlerin zaman ve mekânda genişleyen kurumlaşmış özellikleri (a.g.y.: 185) olarak tanımlanır.

Sistemlerin yapılara, daha doğrusu yapısal özelliklere sahip olduklarını vurgulayan Giddens'a göre, her tipten topluma uygulanabilecek nitelikte bir kurumlar sınıflaması insan etkileşiminde evrensel düzeyde yer alan *yapısal özellikler*in analizinden elde edilebilir (Giddens, 1981c/2000: 51). Bu yapısal özellikler de dönüşüm/dolayım ilişkilerini ele alırken açacağımız

'yapısal ilkeler', 'yapısal setler (yapılar) ve 'yapılaşmanın unsurları/eksenleri'nden oluşur.

An/bütünlük ilişkisi olarak yapı kısmında da vurguladığımız gibi, Giddens ayrıca dil üzerine bir örnekte, bir konuşma edimi ile dilin diğer unsurları arasındaki ilişkinin yapısal bir ilişki olduğunu ve 'yapı'nın burada 'dilin yapısal özellikleri'ni anlattığını belirtir (a.g.y.: 506).

Giddens'a göre, "Yapılar zorunlu olarak (ve mantıken) sistemler veya kollektivitelerin özellikleridirler ve '*öznenin yokluğu*'yla *karakterize edilirler.*" Dolayısıyla ona göre, bu özellikler de sosyal sistemlerin yeniden üretiminde yer alan kurallar ve kaynaklar olarak düşünülebilirler (Giddens, 1979/2005: 205, 208 1984: 24).

(v) Kurallar ve kaynaklar olarak yapı

Yapı anlayışında büyük ölçüde Saussure'un ve bir ölçüde Lévi-Strauss'un düşüncelerinden yararlanan Giddens'ın 'kurallar olarak yapı' düşüncesi yapısalcılıktan etkilenmiş görünür. Onun ifadesiyle, "'Yapısalcılık' olarak adlandırılagelen çoğu yaklaşımda 'yapı' betimleyici bir kavram olarak alınmaz: yapı, bir mit içindeki –görünüşler düzeyine çıkan– *dönüşüm kurallarından* faydalanılarak kavranılabilir" (Giddens, 1976/2003: 158). Fakat Giddens burada bir uyarıda bulunur. Ona göre dönüştürücü kurallar diye bir şey yoktur, zira bütün kurallar doğası gereği dönüştürücüdür.

Giddens, yapılardan kurallar ve kaynaklar olarak söz ederken, onları en uygun biçimde soyut ilkeler veya bağımsız güçler toplamı olarak alabileceğimizi ima etmediğini, kuralları sadece toplumsal bütünlüklerin tarihsel gelişimi bağlamında ve pratikler içinde sürekli olarak yer alan unsurlar olarak düşünmenin mümkün olduğunu belirtir. Çünkü, etkinlikler veya pratikler, zamanın hareketi içerisinde sosyal sistemlerin inşasında yer alarak iç-bütünlük kazanan, birbirleriyle örtüşen ilişkili kural setleri aracılı-

ğıyla oluşurlar. Ayrıca, kurallar ve pratikler kesinlikle sadece birbirleriyle bağlantı içinde varolurlar (1979/2005: 207).

Ona göre, 'yapı' terimi, işlevselcilikte genelde kabul edilenin aksine, ne organizasyonlar veya kollektiviteleri 'meydana getiren' etkileşim ilişkilerinin betimleyici analizini (1976/2000: 168), ne de 'toplumsal ilişkilerin yarattığı kalıplar'ı (1977a/2005: 553) anlatmaz, aksine üretken kural ve kaynak sistemlerini, yani hem eyleme uygulanan hem de eylemle üretilen *üretici kurallar ve kaynakları* ifade eder (a.g.y.: 538, 539). Kısaca, Giddens'a göre, kurallar ve kaynaklar olarak yapı toplumsal hayatın süregelen bir etkinlik olarak üretilme ve yeniden-üretilme araçlarıdır ve onların ayrıca bizzat bu etkinlik tarafından üretilen ve yeniden üretilen bir şey olarak alınmaları gerekir. Başka bir ifadeyle,

> Yapı toplumsal etkileşimin üretici kaynağıdır ve, ancak o sadece toplumsal etkileşimlerle yeniden üretilir: benzer şekilde, söylenen bir söz hem sözdizimi kurallarıyla yaratılır, hem de bu yüzden ilgili kuralların yeniden üretimine hizmet eder (a.g.y.: 539).

Giddens yapı kavramının şu nedenlerle kurallar ve kaynakları anlatabileceğini söyler: (a) toplumsal kuralların belirli aktörlerin değil, sadece kollektivitelerin özellikleri olarak alınması gerekliliği; (b) 'yapı' kavramının sistem kavramıyla ve daha özelde 'toplumsal etkileşim sistemleri' kavramıyla ilişki içinde mümkün olması, çünkü ona göre, kurallar ve kaynaklar tesadüfi olarak dağılmazlar ve birbirleriyle koordineli bir biçimde yer alırlar; ve (c) kendi kullanım biçiminin yapının durağan olduğunu ima etmemesi, çünkü toplumsal etkileşim kurma aracı olan kurallar ve kaynaklar toplumsal hayata sürekli olarak karışırlar (1979/2005: 207).

Kaspersen'a göre, Giddens böylece, yapının her eylemde başvurulan kurallar ve kaynaklardan oluştuğunu öne sürerek Parsonscı işlevselciliğin tuzağına düşmekten kurtulur. Çünkü "Giddens değerler/normları (kurallar/kaynakları) aktörün içine yerleştirirken, Parsons yapı/sistem ayrımı içine yerleştirir. Par-

sons'ta değerler ve normlar bireyin dışındadır ve onun eylem imkânlarını kontrol eder ve kısıtlar" (Kaspersen, 2000: 43). Parsons'ın düşüncesinin aksine,

> Birlikte alındıklarında, kurallar ve farklı kaynak tipleri insanların bir şeyler yapmalarını, toplumsal dünyada bir fark yaratmalarını *mümkün kılar*. Giddens yapının bu özelliğinin ... yapıların *kısıtlayıcı* doğasına odaklanan geleneksel nesnelci yaklaşımlar tarafından göz ardı edildiğini öne sürer. Yapılar, aynı zamanda, kendilerine güç sağlayan kurallar ve kaynaklar sayesinde davranışlar yaratırlar (Layder, 1994: 139).

Giddens'a göre, her sosyal sistem, yani etkileşim ve ilişkiler sistemi üç temel yapı biçimi, yani 'yapılar' –anlamlandırma, egemenlik ve meşrulaştırma yapıları– çerçevesinde analiz edilebilir. Analitik bakımdan, ona göre, bir 'kurallar' ve 'kaynaklar ' seti olarak düşünülen yapı veya yapılar ayrımı temelinde, bu yapılardan ikisi 'kurallar sistemi', üçüncüsü de 'kaynaklar sistemi' olarak alınabilir. Anlamlandırma yapıları *semantik kurallar* (veya uzlaşımlar) olarak, meşrulaştırma yapıları *ahlâk kuralları* sistemi olarak, egemenlik yapıları da *kaynaklar sistemi* olarak düşünülebilir (Giddens, 1976/2003: 163) ve "kurallar toplumsal uzlaşımlardır ve onların bilgisi de uygulandıkları bağlamların bilgisidir" (1981a/2005: 507).

(a) *Kurallar*

Giddens kural anlayışını oluştururken geç-Wittgeinstein'ın ve onun düşüncelerinden yararlanan Peter Winch'in kural anlayışlarından etkilenir, fakat o, Wittgeinstein'ın olgun dönem felsefesinin sosyal teorinin mevcut problemlerini anlama açısından büyük öneme sahip olduğunu, bunun dilin *toplumsal pratikler*le ilişkisinin kurulmasından kaynaklandığını ve burada Marx ve Wittgeinstein arasında toplumun *Praxis* olarak üretimi ve yeniden-üretimi konusunda doğrudan bir süreklilik olduğunu düşünür (1979/2005: 125). Ona göre, etkileşimin kurulmasında aktörlerin semantik veya ahlâkî kurallardan yararlanma biçimleri Wittgeinstein'ın 'kural izleme' analizine göre ele alınabilir (1976/2003: 164).

Giddens'a göre, Winch 'kural izleme' davranışını 'anlamlı eylem'le özdeşleştirirken, (1979/2005: 229), Wittgeinstein'da 'kural izleme' kavramı "toplumsal hayatın tekrara dayalı karakterinin ifadesi olan pratikleri ve sadece bu pratikler içinde ve onlar sayesinde gerçekleştirilen faaliyetler"i anlatır, dolayısıyla Wittgeinstein bu "kuralların asla sabit veya verili mevcudiyetler" olmadıklarını gösterir (a.g.y.: 176) Böylece Giddens'a göre, kurallara dayalı "toplumsal pratiklerin doğasını, devamlı bir üretim ve yeniden üretim sürecinde olduğu gibi, sadece bu *tekrarlanırlık* sayesinde kavrayabiliriz" (a.g.y.). Başka bir ifadeyle, kurallar davranışlarımıza, yani toplumsal pratiklere belirli bir süreklilik kazandırır, onların kalıplaşmalarını, benzer biçimde yenidenüretilmelerini sağlayarak bir 'yapı' kazanmalarına yardımcı olur.

Giddens 'kural' anlayışını geliştirirken Wittgeinstein ve Winch'in görüşlerini fenomenolojik sosyoloji ve etnometodolojinin ilişkili düşünceleriyle harmanlar. Fenomenolojik sosyolojinin kurucusu Alfred Schutz'a göre, aslında insanlar gündelik hayatın gerçekliğini, yani toplumsal değerler ve normları –yürütülmesinde ciddi sorunlar ortaya çıkmadığı sürece– sorgulamazlar. Dolayısıyla, Giddens'a göre de, yukarıda sözünü ettiğimiz *semantik*, yani anlamlandırmayla ilgili kurallar ve *ahlâk* kuralları ve hatta egemenlik yapıları ilgili bireyler tarafından sorun çıkmadıkça *rutin bir biçimde* tekrarlanır, yeniden üretilir. Aslında bu kurallar bizim toplum içinde farklı durum ve koşullarda 'nasıl' davranacağımızı düzenleyen ve toplumsal hayata bir süreklilik ve sistem kazandıran faktörlerdir. Yani onlar bizim 'bir yaşam biçimine katılabilmemizi', onun içinde yer alabilmemizi sağlayan *pratik* ve *yarı bilinçli* 'bilgi stoklarımız', çözüm 'reçeteler'imiz veya 'formüllerimiz'dir. Yine fenomenolojik sosyolojiye göre, bir şeyi yapabilmek, pratik doğası nedeniyle, onu soyut veya teorik olarak açıklamayı gerektirmez. Hatta insanlar çoğu kez kendilerine sorulana kadar o davranışı niçin yaptıklarını çoğunlukla açıklama gereği duymazlar. Bireylerin kendilerince ilgili davranışı yapma nedenleri, gerekçeleri, açıklamaları olsa bile, bunlar doğruluğunu sorgulamadan yaptığımız şeyler, dola-

yısıyla –Giddens'ın adlandırdığı şekliyle– *pratik bilincimiz*in unsurlarıdır. Wittgeinstein'a göre de, "bir hayat tarzını bilmek prensip olarak ona katılabilmektir", "... bir dili bilmek bir pratik ilişkisi olarak nesne-dünyasının bilgisine sahip olmaktır. Bir dili bilmek, onun içinde ve onun aracılığıyla ifade edilen hayat tarzını bilmektir" (Giddens, 1979/2005: 126, 168-169). Böylece Giddens'a göre, "bir kuralı bilmek, o kural hakkında soyut bir açıklama getirebilmeyi gerektirmez, aksine bir kuralı bilmek, o kuralın yeni durumlarda nasıl uygulanabileceğini bilmek demektir; aslında bu bilgi, ilgili kuralın kullanılacağı bağlamlar hakkında kişinin malûmat sahibi olmasını gerektirir" (1976/2003: 164). Kısaca, "bir kuralı bilmek [oyunda] 'nasıl yer alacağını bilmek', kurala göre nasıl oynanacağını bilmek demektir". Bu ilke, kurallar ve pratikler arasında bir bağ kurduğu için önemlidir, zira kurallar pratikler üretirler veya onların yeniden üretilme araçlarıdırlar (1979/2005: 209). Özetle,

> Giddens 'kural' teriminden bir formül veya prosedür benzeri bir şeyi, pratik bilinç içinde ifadesini bulan ve nasıl davranılacağı konusundaki gerçekliği sorgulanmayan bir bilgi parçasını anlar. Temel kurallar belirli bir toplumsal konumdaki bütün bireyler arasında ortaklaşa bilindikleri veya büyük ölçüde örtüştükleri için, toplumal düzenlemeler farklı yer ve zamanlarda benzer biçimlerde yeniden üretileceklerdir (Waters, 1994: 104-105).

Gerçekte Giddens'ta *rutin*, 'toplumsal hayatın yeniden-üretimi' yapı ve yapılaşma bakımından temel önemde olsa da, ona göre, etnometodologlarda olduğu gibi 'toplumsal üretim', yani toplumsal hayatın her yeni karşılaşmada üretilmesi, başarılması, müzakereye, sorgulanmaya açıklığı, kırılganlığı, dolayısıyla değişmeye açıklığı da oldukça önemlidir. Ona göre, diğer birçok oyun kuralından, örneğin satranç kurallarından farklı olarak, sosyal kuralların meşrulukları, doğrulukları (toplumdaki güç ilişkileri ve eşitsizlikleri nedeniyle) sürekli tartışma konusudur, yani müzakereye açıktır:

> Çoğu kural sistemi kısmen asgari düzeyde bütünlük sergiler ve daima 'yorum' belirsizlikleri içerir, öyle ki, uygulanmaları veya kullanımları *tartışmalıdır*, yani bir *mücadele konusudur*; sürekli değişme halindedirler, toplumsal hayatın üretimi ve yeniden-üretiminde daima değişim geçirirler. Bu yüzden, *etkileşim düzeyinde* aktörlerin yaptırımlar olarak kullanabildikleri ve *yapısal bütünleşme düzeyinde* farklı ideolojilere destek oluşturan kaynakların organizasyonunu incelemek önemlidir (Giddens, 1976/2003: 164).

Kısaca, bir yanda 'yapılaşmış' kurallar, yani değerler ve normlar, davranış biçimleri toplumsal hayatın yeniden-üretimini büyük ölçüde güvence altına alsa bile, Giddens'a göre, bunların ilgili bireyler ve topluluklar tarafından yeniden-üretilmeme ihtimali her zaman açıktır. Toplumsal değerler ve normların genelde sorgulanmaması onların kendileri ve başkalarının eylemleri üzerinde düşünen (refleksif, bilgili, becerili, dolayısıyla pratik) aktörler tarafından sorgulanmayacakları ve değiştirilmeyecekleri anlamına gelmez. Burada Giddens'ın etnometodolojiden yararlandığını görürüz. Kuralların durumsal karşılaşmaların bağlamsallığında pratiklerle tipik olarak örtüştüklerini (Giddens, 1984: 18), yani pratik bilinçle ilgili süreçlerin pratiklerin devamında kurallarla *ve* bu kuralların 'metodolojik' yorumlarıyla iç içe geçtiklerini (Giddens, 1979: 2005: 210) vurgulayan Giddens'a göre, "toplumsal pratiklerin icrasında/yeniden-üretiminde teknikler veya genelleştirilebilir süreçler olarak toplumsal hayat kuralları" (1984: 21), yani "toplumsal kurallar, Garfinkel'in açıkladığı gibi, toplumsal etkileşimle ilgili 'metodik prosedürler'i anlatır (a.g.y.: 18).

Bireylerin gündelik etkinliklerin akışı içinde toplumsal hayatın koşullarını rutin olarak sürdürebilmek için –Schutz'un gösterdiği gibi– tipleştirilmiş şemalar, formüller kullandıklarını söyleyen Giddens'a göre, zaten prosedürleri bilmek veya 'toplumsal etkinliği yapabilecek' tekniğe hâkim olmak tanım gereği metodolojiktir. Yani,

> bu tür bilgi bir aktörün karşılaşabileceği bütün durumları açıkça belirtmez, ne de bunu yapabilir; daha ziyade belirsiz çeşitlilikte sosyal duruma tepki verebilme ve onları etkileme kapasitesi sağlar (a.g.y.: 22).

Giddens, benzer şekilde, Wittgeinstein'ın 'Bir dili anlamak bir tekniğe sahip olmaktır' sözünü, gündelik hayat gibi dil kullanımının da metodolojik olduğunun ve dil kurallarının gündelik hayatın pratik etkinlikleri içinde yer alan metodolojik işlemler olduğunun kanıtı olarak alır (a.g.y.: 21).

Sosyal teori açısından daha önemli olan bu kural tiplerinin, kurumsal pratiklerin, yani zamanda-mekânda en derinlere kök salmış pratiklerin yeniden üretimiyle ilgili olduklarını vurgulayan Giddens, bunları ikiye ayırır: yaygın kurallar ve yüzey kurallar. Yaygın yapıdaki kurallar, dil yapıları, konuşma veya etkileşimin düzenini belirleyen kurallar gibi gündelik etkinliklerin akışı içinde sürekli başvurulan, gündelik hayatın dokusuna büyük ölçüde karışan, resmi olmayan (informel), zımni (açıkça dile getirilmeyen) ve zayıf yaptırıma sahip kurallardır. Yüzey kurallar sözel (açıkça formüle edilmiş), resmi ve kuvvetli yaptırıma sahip yasalar gibi kurallardır. (a.g.y.: 22). Özetle, Layder'ın ifadesiyle,

> Kurallar, deyim yerindeyse, farklı şekil ve büyüklükte hasıl olurlar. Bazıları diğerlerine göre daha açık ve kodlanmıştır (sözgelimi, bürokratik bir organizasyondaki terfi kuralları), diğerleri yazılı değildir ve kamusal ortamların sıradan ayrıntılarında uygulanırlar (uygun konuşma mesafesi, göz ilişkisi, karşılıklı nezaket, vb.). Bu sosyal kurallar bizim sosyal ortamlarda 'yer alabilmemizi' sağlayan formüllerdir –bu formüllerin ne anlama geldiklerini açıkça ifade etmemiz gerekmez (Layder, 1994: 138).

Giddens bu konuda son olarak, kuralların yapılaştırıcı, yani ilişkilere bir 'yapı' kazandırıcı niteliklerinin bireyler veya kollektiviteler arasındaki karşılaşmaların şekillenmesi, sürdürülmesi, sona erdirilmesi ve yeniden şekillendirilmesi açısından araştırılabileceğini, bireyler karşılaşmaları gerçekleştirir ve yeniden gerçekleştirirken şaşırtıcı çeşitlilikte prosedür ve taktiklere başvursalar da, bunların en önemli olanlarının muhtemelen 'varlıksal güvenlik duygusu'nun sürdürülmesiyle ilişkili kurallar olduğunu öne sürer. Böylece, kurallar kavramı, Giddens'ta sadece toplumda mevcut davranış kuralları ve normlarını değil, bireylerin gündelik hayat-

larını sürdürürken başvurdukları metotları da içerecek biçimde kullanılır. Dolayısıyla kurallar, ilgili grup veya toplumun, yapılaşmış, 'kurumlaşmış' özellikleri arasında yer alırlar (Giddens, 1984: 23).

Bu arada Giddens, kuralların kendileri açısından iki temel boyuta sahip olduklarını, yani bir yanda *anlamın* oluşumuyla, öte yandan sosyal davranış biçimlerinin *yaptırımıyla* ilişkili olduklarını, ancak Winch dahil birçok düşünürün bu iki anlamı birleştirme eğiliminde olduğunu öne sürer (a.g.y.: 18). Post-Wittgeinsteincı düşünürler aslında birbirlerinden ayrılması gereken 'kurallar' ve 'normlar'ı gelişigüzel bir biçimde aynı anlamda kullansalar bile, ona göre, 'yapı' kavramıyla ilişkili olan normatif kurallar ve ahlâk kuralları çok daha genel bir kavram olan 'kural'ın birer alt kategorisi olarak alınmalıdır (Giddens, 1976/2003: 144). Fakat Giddens daha sonraki bir yazısında, bunlara rağmen, toplumsal pratikleri 'kurala bağlı' veya 'kurallarda temellenmiş' şeyler olarak almadığını, ne de eylem akışlarının 'kurallar tarafından belirlenebileceği'ni düşünmediğini, yapılardan kurallar olarak söz ederken, bütün toplumsal pratiklerle ilişkili iki unsuru, yani anlam veya anlamlandırma kodları ve normatif yaptırımları kastettiğini belirtme gereği duyar (Giddens, 1985: 169).

Ayrıca, Durkheim'in, toplumsal yapı kavramında olduğu gibi, *yaptırımlar* kavramını kullanarak normların *kısıtlayıcı* ve zorlayıcı önemlerini vurgulama eğilimi göstermesine karşın, Alfred Schutz, Peter Winch gibi yazarların normların 'müzakereye dayalı' ve 'mümkün kılıcı' özellikleri üzerinde durduklarını belirten Giddens, aslında bütün normların –toplumsal yapılar gibi– hem *kısıtlayıcı* hem de *mümkün kılıcı* olduklarını vurgular (Giddens, 1976/2003: 144).

b) *Kaynaklar*

Giddens'a göre, kurallar dönüştürücü ilişkilerin toplumsal pratiklerin üretimi ve yeniden-üretimine fiilen dahil olma biçimlerini anlatan *kaynaklar*dan bağımsız olarak kavramlaştırılamayacağı

için, yapısal özellikler aynı zamanda *egemenlik ve güç biçimlerini* ifade ederler (Giddens, 1984: 18). Yani kurallar toplumdaki mevcut egemenlik ve güç ilişkilerinden ve onların sağladığı ve yine onlara yardımcı kaynaklardan bağımsız olarak incelenemezler. Bu noktada, Giddens'ın 'kurallar' düşüncesinden 'yapısal özellikler olarak kaynaklar' anlayışına geçebiliriz.

'Kaynaklar' ile 'şeyleri yapabilme kapasitesi'ni, belirli ilişkileri gerçekleştirebilme yeteneğini anlattığını belirten Giddens (Giddens, 1981a/2005: 507), sosyal sistemlerin yapısal özellikleri olarak kaynaklar üzerinde durmasındaki temel amacın güç teorisinin sosyal teori için merkezi önemini göstermek olduğunu belirtir. Çünkü "güç, tıpkı 'kural' gibi, bir etkinlikler durumunu değil, imkânları anlatır" (Giddens, 1979/2005: 211). O, bir başka yerde, kaynakları, egemenlik yapıları içeren, taraflarca etkileşim sırasında kullanılan ve yapının ikiliğiyle yeniden üretilen güç 'temeller'i veya 'araçlar'ı olarak alır (a.g.y.: 212). Daha sonra, aktörlerin etkileşimin üretiminde yararlandıkları, ancak aynı zamanda egemenlik yapıları olarak inşa edilen faktörler ve gündelik sosyal eylemin akışı içinde gücün kullanılma aracı olarak tanımlar (Giddens, 1982: 39). Zira, "güç, kuralların toplumsal pratiklere girmesine benzer biçimde, belirli egemenlik biçimleri sayesinde –ve gerçekte, bu pratiklerin tamamlayıcı bir unsuru veya tezahürü olarak– yaratılır" (Giddens, 1979/2005: 212).

Waters'a göre, kaynaklar konusunda çok az açıklama yapan Giddens aslında bu terimle dış, fizik kaynaklardan ziyade yerleşik özerklik ve bağımlılık kalıplarını anlatmak ister (Waters, 1994: 105). Giddens, gücün bizzat bir kaynak olmadığını vurgular ve kaynakları sosyal yeniden üretimde davranışın somutluk kazanan rutin bir unsuru olan gücün uygulanma araçları olarak tanımlar (Giddens, 1984: 15-16). Benzer şekilde o, toplumsal kurumlar içinde inşa edilen (kaynaklar olarak) egemenlik yapılarının, nesnelci sosyal bilimlerde ve ayrıca Weber'in ve bir ölçüde Marx'ın güç tanımında olduğu gibi, belirli bireyler veya aktörlerin diğer bireyler ve aktörlere dayattıkları ve onları uysal birer

otomata dönüştürdükleri bir şey olarak anlaşılmaması gerektiğini belirtir. Çünkü ona göre, "Zaman ve mekânda belirli bir süreklilige sahip sosyal sistemlerde, güç toplumsal etkileşim bağlamlarında aktörler ve topluluklar arasındaki düzenli özerklik ve bağımlılık ilişkilerini gerektirir. Ancak bütün bağımlılık biçimleri tâbi konumdakilere üstlerindeki bireylerin faaliyetlerini etkileyebilecek bazı kaynaklar sunar" (a.g.y.: 16).

Etkileşimde güç kullanımının kaynaklar ve olanaklar temelinde kavranabileceğini belirten Giddens'a göre,

> etkileşimde yer alanlar, bu kaynaklar ve olanakları etkileşimin üretiminin unsurları haline getirerek kullanır ve böylece etkileşimin akışını yönlendirirler. Dolayısıyla, bu iki faktör, etkileşimin 'anlamlı' olarak kurulmasını sağlayan becerileri, ancak ayrıca ... diğer kaynakları, yani bir katılımcının etkileşimin tarafları durumundaki diğer kişilerin davranışlarını etkilemek veya kontrol altında tutmak için kullandığı –'otorite', tehdit veya güç kullanımını ihtiva eden– kaynakları içerir (Giddens, 1976/2003: 150).

Dolayısıyla, Giddens'a göre, egemenlik iki farklı kaynak tipinin harekete geçirilmesine bağlıdır: tahsis kaynakları ve otorite kaynakları. İlki insanların maddî dünya üzerindeki egemenliğiyle ilgili kaynakları (Giddens, 1981c/2000: 5), "nesneler, mallar veya maddî olgular üzerinde egemenlik sağlayan kapasiteleri, –daha doğrusu dönüştürücü güç biçimlerini– anlatır" (Giddens, 1984: 33). Başka deyişle, "(Hammaddeler ve toprak gibi) tahsis kaynakları insanların bir şeyler yapmalarını (bir işe başlamalarını, çalışanları kontrol etmelerini) mümkün kılan maddî nesneleri ifade eder" (Layder, 1994: 138).

Tahsisin insanların sadece 'nesneler'i değil, *nesne-dünyasını* kontrol edici güçlerine de işaret ettiğini, bu yüzden egemenliğin insanın doğa üzerindeki hâkimiyetinin bir göstergesi olduğunu ve otorite kurmanın da insanın insanlarca yaratılmış toplumsal dünyayı kontrol güçleri anlamına geldiğini vurgulayan Giddens (Giddens, 1981c/2000: 55-56), tahsis kaynaklarını ilişkili üç kategoriye ayırır: (i) çevrenin maddî özellikleri (hammaddeler, maddî

güç kaynakları); (ii) maddî üretim/yeniden-üretim araçları (üretim araçları, teknoloji); ve (iii) ilk iki kategorideki faktörlerin etkileşimiyle yaratılan 'üretilmiş ürünler' (a.g.y.: 56; 1984: 258).

Otorite, toplumsal dünya üzerindeki egemenlikle ilgili kaynakları (a.g.y.: 5), kişiler veya aktörler üzerinde egemenlik kurmaya yarayan dönüştürücü gücü anlatır (1984: 33). Tahsis kaynaklarının tamamlayıcı unsuru olan otorite kaynakları, "insanların diğer insanlar üzerinde hâkimiyet kurmalarını sağlayan (statü, hiyerarşik konum) gibi maddî-olmayan faktörleri anlatır (Layder, 1994: 138). Giddens otorite kaynaklarını, yani her toplumda karşımıza çıkabilecek temel otorite kurma biçimlerini de üçe ayırır. (i) *toplumsal zaman-mekân organizasyonu*, yani bir toplumdaki pratiklerin belirli mekânlarla sınırlandırılması. Yollar ve bölgelerin inşası buna örnek olarak verilir. (ii) *İnsan bedeninin üretimi ve yeniden-üretimi*, insanların karşılıklı ilişkilerinin organizasyonu ve düzenlenmesi, toplum içinde insanların zaman-mekândaki dağılımları (Giddens, 1981c/2000: 56; 1984: 260). Ancak Giddens burada bir noktaya dikkat çeker. Maddî üretim araçları insan organizmasının yeniden-üretimi için gerekli olsa, insan tarihinin büyükçe bölümünde farklı türden materyallerin sınırları nüfusun genel gelişimini sınırlasa ve çok sayıda insanın bir toplum içindeki *koordinasyonu* ve onların yeniden üretimi temel bir otorite kaynağı olsa bile, Giddens, bedenin üretimi ve yeniden-üretiminin maddî üretim araçlarının üretimi ve yeniden-üretimiyle aynı şey olarak görülmemesi gerektiğini vurgulama gereği duyar (Giddens, 1984: 260). (iii) *İnsanların hayat fırsatlarının organizasyonu*, insanlara kendilerini geliştirme ve ifade fırsatlarının sağlanması, yani aktörlerin belirli tipten toplumlarda belirli yaşam biçimlerine veya kendini gerçekleştirme biçimlerine ulaşma güçlerinin –sadece toplumun maddî üretkenliğine bağlı olmayan– dağılımı. Ona göre, insanların farklı toplumlar ve bölgeler içinde varlıklarını sürdürebilme fırsatlarını anlatan bu terim ayrıca Weber'in terimi kullanırken aklındaki her tür tutum ve kapasiteyi çağrıştırır. Giddens buna bir örnek olarak genel okuryazarlık düzeyini verir: örneğin, okuryazar bir nüfus, zaman-mekânda

sözlü kültürlerdekilerden tamamen oldukça farklı biçimlerde harekete geçirilebilir (Giddens, 1981/2000: 56; 1984: 260-261).

Giddens bu kaynaklardan hiçbirinin sabit olmadığını, farklı toplum tiplerinde farklı biçimlere bürünebileceklerini, aslında kaynakların gücün toplumsal bütünlük içindeki 'genişleyebilme' özelliğinin araçları olduklarını, birlikte, yapılaşmış bir egemenlik sistemi olan toplumsal bütünlüğün kurucu unsurunu oluşturduklarını vurgular (Giddens, 1981c/2000: 56, 57). Ancak, ona göre, maddî kaynaklardaki büyüme gücün artışı için temel önemde olsa bile, tahsis kaynakları otorite kaynaklarındaki dönüşümler olmadan gelişemez ve ikinciler toplumsal değişmeyi sağlama açısından birinciler kadar önemlidir (Giddens, 1984: 260).

Gücün "insanların maddî dünya (tahsis kaynakları) ve toplumsal dünya (otorite kaynakları) üzerindeki egemenliğini içeren egemenlik yapıları içinde ve bu yapılar aracılığıyla" oluştuğunu öne süren Giddens'a göre, "Güç, egemenlik yapıları içinde yer alan tahsis ve otorite kaynaklarına özgü dönüşüm/dolayım ilişkileri aracılığıyla oluşturulur." ve "bu iki kaynak tipi farklı toplumlarda farklı ilişkiler içinde yer alır" (Giddens, 1981c/2000: 99).

Giddens son cümleyi, Marx'ın üretim ilişkilerine, kendi ifadesiyle tahsis kaynaklarına genel toplumsal yapıyı belirleyici bir konum atfetmesini eleştirmek için kullanır. Ona göre, toplumların tarihine baktığımızda, kapitalist toplumlara kadar daha belirleyici konumda olanın otorite ilişkileri, yani otorite kaynakları olduğunu, tahsis kaynaklarının ancak kapitalizmle birlikte daha belirleyici bir konuma geçtiğini görürüz.

> Marx materyalist tarih anlayışında tahsis kaynaklarına öncelik vermesine karşın, ben kapitalist-olmayan toplumlarda otorite kurma kaynaklarının koordinasyonunun sosyal bütünleşme ve değişmenin belirleyici eksenini oluşturduğunu iddia ediyorum. Kapitalizmde, aksine tahsis kaynakları çok özel bir önem kazanır... En azından Marx'ın kendi 'materyalist tarih anlayışı'yla ilişkili bazı yorumlarında vurgulananın aksine, tahsis kaynakları birikiminin bütün temel sosyal değişme süreçlerinin itici gücü olduğunu öne sürmek kesinlikle yanlış-

tır. Aksine, kapitalist-olmayan toplumlarda genellikle otorite kaynaklarının koordinasyonunun daha temel bir değişim gücü olduğu doğru gibi görünür. Bunun nedeni, –bence– otorite kaynaklarının zamansal-alansal uzaklaşmanın temel taşıyıcısı olmasıdır (a.g.y.: 5, 99).

Sosyal sistemlerin yapısal bir özelliği olarak egemenliğin somut sosyal hayat koşullarında her zaman anlamlandırma ve meşrulaştırma ile ilişki içinde işlediğini vurgulayan Giddens'a (a.g.y.: 55) göre, egemenlik yapılarının iki temel unsuru olan kurallar ve kaynakları anlamlandırma yapılarıyla ilişkilendirdiğimizde, onların toplumun anlamlar sistemi ve normatif yapısıyla karşılıklı ilişkilerini yakalayabiliriz. Bu karşılıklı ilişkiler sosyal sistemlerin yapılaşmasında *mülkiyet* ve *otorite* ilişkilerinin önemini gösterir ve "toplumun kurumsal düzeni içindeki *bilişsel olarak kabul gören ve normatif olarak yaptırım altına alınmış* kaynakların harekete geçirilmesini gerektirir" (a.g.y.: 57). Giddens bu karşılıklı ilişkiyi ('yapının ikiliği') temelinde, örneğin, şöyle açıklar:

yapının ikiliğini güç ilişkileri temelinde şöyle ifade edebiliriz: (Anlamlandırma ve meşrulaştırma aracılığıyla bir araya gelen) kaynaklar sosyal sistemlerin –bilgi sahibi aktörlerin etkileşim sırasında yararlandıkları ve yeniden ürettikleri– yapılaşmış özellikleridirler (1984: 15).

Sosyal sistemlerin inşa sürecini hem kurumsal hem de stratejik (bireysel) eylemler düzeyinde analiz edebileceğimizi belirten Giddens, eylem/yapı ilişkisini, bu bağlamda, üç yapı (veya yapılar) temelinde aşağıdaki gibi şemalaştırır (Giddens, 1979: 2005: 228):

ETKİLEŞİM	iletişim	güç	yaptırım
(TARZ)	yorumlama şeması	olanaklar	norm
YAPI	anlamlandırma	egemenlik	meşrulaştırma

Anlamlandırma yapılarının *sembolik düzenler*, *söylem biçimlerini*, egemenlik yapılarının *ekonomik ve siyasal kurumları* ve meşrulaştırma yapılarının da *hukuk kurumlarını* içerdiğine

işaret edilen (Giddens, 1984: 31) bu şemada açıklayıcı kavram 'yapılaşma tarzları'dır. Sosyal sistemin inşasına *kurumsal düzey*de baktığımızda, örneğin, anlam(landırma) yapılarının aktörlere (bireyler veya gruplara) yorumlama şemaları sağladıklarını, bu sayede iletişimin sağlandığını görürüz. Benzer şekilde, meşrulaştırma yapıları ilgili aktörlerin etkileşimini normlar aracılığıyla yaptırımlar biçiminde sağlar. Son olarak, egemenlik yapıları da birtakım olanaklarla güç ilişkilerinin kurulmasını sağlarlar. Giddens'a göre, bu yapılaşma tarzları sosyal etkileşim sistemlerinin kurumsal özellikleri olarak görülen kurallar ve kaynakları temsil ederler. *Stratejik davranış düzeyi*nde ise, bu yapılaşma tarzları aktörlerin etkileşimi ustaca ve bilgili icraatlar olarak inşa ederken yararlandıkları bilgi stokları ve kaynakları olarak alınır (Giddens, 1979/2005: 226-227). Örneğin, bireyler birbirleriyle iletişim sağlarken yorumlama şemaları/bilgi stoklarından, başka bir deyişle maddî olmayan kültür unsurlarından yararlanarak anlamlar dünyasına katılır ya da diğer insanları normlarla yaptırım altına alarak meşrulaştırma yapıları içinde yer alırlar. Böylece, anlam yapıları yorumlama şemaları aracılığıyla/dolayımıyla iletişime, egemenlik yapıları olanaklar, yani kaynaklar sayesinde güce ve meşrulaştırma yapıları da normlarla yaptırımlara dönüştürülür. Bu yüzden ona göre, 'kurallar'ı, kaynaklarla ilişkisi içinde, 'anlamlandırma' veya 'anlam inşa biçimleri' ve 'normatif yaptırımlar' biçiminde ayırmak sosyal kuralları daha iyi anlamamıza yardımcı olur. Ancak gerçek hayatta bunlar birbirlerinden ayrılamaz. Zira, aktörler etkileşim sistemlerinin yeniden-üretiminde, bu sistemlerin yapısal özelliklerini benzer biçimde yeniden inşa ederken yapılaşma tarzlarından yararlanırlar ve örneğin, etkileşim sırasında anlamların karşılıklı iletilmesi normatif yaptırımlardan bağımsız değildir (Giddens, 1984: 28).

Ayrıca, kurallar ve kaynaklar arasındaki ilişki şöyle açıklanır. Kaynakların dönüştürücü niteliklerinin kurallarınki kadar önemli olduğunu, insani failliğin ayrılmaz bir özelliği olarak 'dönüştürme kapasitesi' terimini bu anlamda kullandığını vurgulayan Giddens'a göre, öncelikle (i) kaynaklar bütün somut içeriklerdeki değişimle-

rin *maddi manivela*larıdırlar ve bunlara kodlar ve normların işleyişleriyle ilişkili değişimler de dahildir; ve (ii) kaynaklarla ilişkili maddi varlıklar, bir yanda, kaynakların kodlar ve normların 'öz'üyle paralellik içindeki içerik veya 'araçlar'ıdırlar, öte yandan, kaynaklar sosyal sistemlerdeki güç ilişkilerinde somutlaşarak kodlar ve normlarla bağlantı içinde işlerler (Giddens, 1979/2005: 257).

Özetle, Giddens'a göre, "Bir sosyal sistemin yapılaşmasını araştırmak, üretici kurallar ve kaynaklar sayesinde ve niyetlenilmemiş sonuçların da etkisiyle, bu sistemin etkileşim sırasında üretilme ve yeniden üretilme biçimlerini araştırmaktır" (a.g.y.: 207). Böylece,

> Giddens'ın, özünde birçok farklı bileşim yaratan kurallar ve kaynaklar olarak 'yapı' kavramsallaştırması ve toplumların genel yapısal ilkeler ve setlere sahip oldukları düşüncesi Fransız yapısalcılığından alınmış, fakat onu bu konudaki düşünceleri gerçek anlamda yapısalcılığı ayakları üzerine oturtmuştur. Yapı insan biyolojisinde yerleşik bir şey değildir, ne de o içinde düşünceler ve ideallerin yüzdüğü bir şeydir. Yapı, daha ziyade, bireylerin kapasiteleriyle aktif olarak üretilir, yeniden-üretilir ve dönüştürülür. Yapısal analiz, böylece, süregelen etkileşim süreçleriyle yeniden ilişkilendirilir (Turner, 1991: 536).

(vi) Dönüşüm/dolayım ilişkileri olarak yapı

a) *Dolayım*

Giddens dolayım kavramını üç kitabında ilişkili ancak farklı biçimlerde tanımlar. O, kavramı ilk kullandığı *Sosyal Teorinin Temel Problemleri*'de, 'anlamlandırma', 'egemenlik' ve 'meşrulaştırma' '*yapıları*'nın *dolayımlar* ve onların sosyal sistemlerin zamansal-mekânsal inşasında sağladıkları *dönüşümler* temelinde bir düzen kazandıklarını belirtir. Ona göre, "Dolayımın en temel anlamı toplumsal yeniden-üretimin özünü oluşturan zaman ve mekanın birbirine 'bağlanma'sıyla ilişkilidir. Giddens bu muğlak ifadeyi sonraki çalışmalarında açar. Sosyal sistemlerde yapı zaman ve mekânı nasıl 'birbirine bağlar'? sorusunun cevabı, Cohen'e gö-

re, "bir sistemi belirli bir tarihsel dönemde mekân olarak farklı toplumsal ortamlarda yeniden-üretilen bir dizi karşılıklı ilişkili veya eklemlenmiş kurumlaşmış etkileşim biçimi olarak anlamaya bağlıdır" (Cohen, 1989: 87-88). Sosyal sistemlerin hem zamansal ve mekânsal olarak bağlayıcı oldukları, hem de zaman ve mekânın kurucu unsurları oldukları düşüncesi, Kaspersen'a göre, sosyal sistemi meydana getiren ve inşa eden eylemlerin sosyal pratiğin bizzat gerçekleştirildiği mekânı üretmesini anlatır. Örneğin, bir Ticaret Lisesi'ni sosyal sistem olarak düşündüğümüzde, bu sistem zaman-mekânı sistem içinde yer alan toplumsal pratiğe bağlar. Öğrenciler ve öğretmenler her gün okula gelir, ödevlerini yapar, yerel ticari faaliyetlere ve okul gruplarına katılırlar. Okul onların tüm eylemleri ve pratiklerinin aynı yerde gerçekleştiği bir 'mekân' haline gelir. Özel bir sosyal sistem olarak okul eylemlerin 'zaman' aralıklarını belirler, sınıflar her gün aynı zamanda doludur ve iki veya üç yıllık bir öğretim programı uygulanır. Bu yolla, okul bir öğrencinin iki veya üç yıl zamanını harcadığı bir süreci yapılandırır ve ayrıca bir öğrencinin hayatının kaç yılını okulda geçireceğini belirler (Kaspersen, 2000: 47).

Dönüşüm/dolayım ilişkileri kavramını tarihsel materyalizmde yaygın biçimde kullanılan, belirli toplum biçimlerindeki somut pratiklerde vücut bulan 'emek' kavramının yerine kullanmayı öneren Giddens, dolayımın sosyal sistemlerde etkileşimin zaman-mekânda mümkün kılınmasının çeşitli yollarını ifade ettiğini, kısacası her etkileşimin zaman ve mekânda yapısal olarak organize edilen, yüz yüze karşılaşmalarda –başkalarının dolaysız bilincinden kurumların tarihsel zamanda çökelme biçimlerine ve toplumsal etkileşimin geniş küresel alanlarda kurulma biçimlerine kadar– geniş bir araçlar yelpazesiyle sağlandığını belirtir (Giddens, 1981c/2000: 58).

Ona göre, zaman-mekânın birbirine bağlanmasını, yani sosyal alışverişlerin mekânsal ve zamansal uzaklıklara, farklı yerler ve zamanlara 'taşınması'nı sağlayan *araçlar* sayesinde toplumsal etkileşim farklı biçimlerde dolayımlanır. Bu dolayımlanma süreci de, Giddens'a göre, aktörlerin 'orada/hazır bulunmaları'

ve 'bulunmamaları temelinde gerçekleşir (Giddens, 1979/2005: 256). Bu yüzden ona göre,

> 'düzen problemi', sosyal sistemlerin o an orada-bulunanlar ve bulunmayanları içererek ve onları bütünleştirerek zaman ve mekânı nasıl 'birbirine bağladığı' problemidir. Bu, ayrıca, zamansal-alansal uzaklaşma problemiyle, yani sosyal sistemlerin zamanda ve mekânda 'genişleme'siyle yakından ilişkilidir (Giddens, 1984: 181).

'Hazır bulunuşluk' kavramı Giddens'ta, ilgili bireyler veya aktörlerin toplumsal ilişki anında orada bulunup bulunmamalarıyla ilgilidir. Goffman ve zaman coğrafyasından aldığı kavramlar çerçevesinde Giddens, yüz yüze ilişkileri, kendi deyimiyle, 'üst düzeyde hazır bulunuşluk' içeren ilişkiler olarak tanımlar. Dolayısıyla, yüz yüze ilişkilerin baskın olduğu etkileşimlerde veya bu tür etkileşimin egemen olduğu toplumlarda, *dolayımlanma* fiziksel olarak orada-bulunmayı gerektiren araçlarla sağlanır. Aksine, toplumsal ilişki anında 'orada bulunmayanlar'la etkileşimler, dolayısıyla çok daha uzak mesafelerin birbirine bağlanması 'yazı' ve diğer iletişim araçları dolayımıyla gerçekleşir. Örneğin, yazı bizim artık dünyada varolmayan toplumlarla bağlar kurmamızı veya belirli bir tarihte ve toplumda ortaya çıkan, gelişen düşünceler veya uygulamaların aynı veya farklı dönemdeki farklı toplumlara aktarılmasını kolaylaştırır. Yine, özellikle günümüzde yaygın olarak kullanılan iletişim ve taşımacılık araçları, ayrıca para, Giddens'ın deyimiyle, 'zamansal-alansal uzaklaşma'yı, yani farklı zamansal veya mekânsal dönemler veya alanlara yayılmayı, hatta dolayısıyla, yine onun deyimiyle, 'zamansal-alansal yakınlaşma'yı, yani uzakların yakın kılınmasını sağlar.

Netice olarak, zamansal ve mekânsal dolayımlanma, yani ilişkilerin farklı yer ve zamanlara taşınması ve genişlemesi sonucunda bu ilişkiler belirli ilkeler (yapısal ilkeler) temelinde kurumlaşarak bir düzenlilik kazanır ve böylece yapıları oluştururlar. Ancak bu dolayımlanma 'güç'le, Giddens'ın deyimiyle, 'dönüştürme kapasitesi olarak güç'le ilişkilidir. Farklı yer ve zamanlardaki insanlarla ilişkiler kurulması ve bu ilişkilerin yaptırıma

bağlanması belirli kurallar koymayı ve yerleştirmeyi, belirli kaynakları kullanmayı veya devreye sokabilmeyi, kısaca ilişkiler, kurallar ve kaynakları 'dönüştürme'yi gerektirir. Bu yüzden, dönüşüm ilişkilerinden ne kastedildiğini daha iyi anlayabilmek için Giddens'ın 'güç' kavramı ve onun eylemle ilişkisi konusundaki görüşlerini kısaca aktarıp 'dönüşüm' kavramını açıklamak yararlı olacaktır.

b) Dönüşüm

Giddens birbirleriyle ilişkili farklı 'güç' tanımları yapar. Ona göre, eylem ve dolayısıyla faillik kendini olayların akışına kaptırmak veya tersine karşısındakine rağmen onun davranışlarını istediği gibi yönlendirmek değil, seyrini değiştirebilmek için olaylara müdahale edebilmek veya 'başka türlü davranabilmek'tir. Dolayısıyla güç, belirli amaçlar veya niyetlerle davranan insanların hedeflerine, belirli sonuçlara ulaşabilmek için araçları kullanmalarını, bu 'araçlar'ı oluşturmak için kaynakları harekete geçirebilme kapasitelerini ve sonuçta insan eyleminin 'dönüştürme kapasitesi'ni ifade eder ve bir eylemi yapmak kadar ondan kaçınabilmeyi de içerir. Özetle, eylem bireyin mevcut ilişkiler durumu veya olayların akışı üzerinde 'bir fark yaratma' gücüne bağlıdır (Giddens, 1976/2003: 147, 148, 149; 1984: 14, 15).

Giddens, insan eyleminin dönüştürme kapasitesi Marx'ta ön plânda yer alsa ve *Praxis* kavramı temel unsuru oluştursa bile, Marx'ın aktörün dönüştürme kapasitesi olarak 'emek'le değil, daha ziyade onun kapitalist-sınai işbölümü içinde bir 'meslek' olarak deformasyonuyla ilgilendiğini, ayrıca gücü genelde toplumsal etkileşime değil, sınıfsal ilişkilere ait bir özellik olarak analiz ettiğini belirtir (Giddens, 1976/2003: 147, 148). Emek kavramının yerine dönüşüm/dolayım ilişkileri kavramını geçirmeyi öneren Giddens, aslında bunu Marksist *Praxis* kavramının sosyal teori açısından merkezi önemini vurgulamak için yaptığını vurgular. *Praxis*i insanî toplumsal varoluşun temel bir özelliğinin ifadesi olarak, yani ontolojik bir terim olarak aldığını belirten Giddens'a göre,

> İnsanî toplumsal etkinlikten *Praxis* olarak söz etmek, insanları 'belirlenmiş nesneler' veya daha belirsiz biçimde 'özgür özneler' olarak alan her tür anlayışı reddetmektir. Bütün insanlar, eylemleriyle dünyayı inşa eden, ancak yine de bu eylemleri kendi yarattıkları dünya tarafından koşullandırılan veya sınırlandırılan bilgi sahibi aktörler tarafından gerçekleştirilir. İnsanlar toplumsal dünyayı inşa ve yeniden inşa eder ve aynı anda hem doğayı hem de kendilerini değiştirirken doğayla aktif bir iletişim içindedirler (Giddens, 1981c/2000: 58).

Görüleceği gibi, Marx'ın insanların doğayla aktif bir inşa ve karşı inşa süreci içinde olduklarını vurgulayan *Praxis* kavramı Giddens'ta 'dönüştürme kapasitesi olarak güç' kavramına dönüşür ve daha çok insanların gündelik hayatlarını sürdürdükleri düzenli, rutin toplumsal pratikleri anlatır. Ona göre,

> Yapının kaynağı, öncelikle, düzenli pratiklerdir; ve o, bu yüzden, kurumsallaşmayla yakından ilintilidir; yapı toplumsal hayattaki, bütünlük kazandırıcı etkilere *form* kazandırır (Giddens, 1993a/2003: 10).

Özetle, 'güç' kavramını daha geniş anlamda insanların içinde yaşadıkları dünyada bir fark yaratabilmeleri anlamında kullanan Giddens, gücü 'dönüştürme kapasitesi' olarak tanımlar ve bu dönüşüm sürecinde de yapının bir başka özelliği olan 'kurallar ve kaynaklar'ın rol oynadığını, yani gerek ilişkilerin gerekse nesnelerin bir yanda kurallar, daha doğrusu davranış kodları ve normlar, öte yandan tahsis ve otorite kaynakları tarafından dönüştürüldüğünü belirtir.

Giddens'a göre, birlikte alındıklarında, dönüşüm ve dolayımın kurallar ve kaynakların dönüştürülmesiyle ilişkili olduğu görülebilir ve onlar sadece *gerçek* zaman-mekândaki etkileşimin yapılaşmasıyla ilgili değil, gerçekte bu yapıların analiziyle de ilgili kavramlardır (Giddens, 1979/2005: 257).

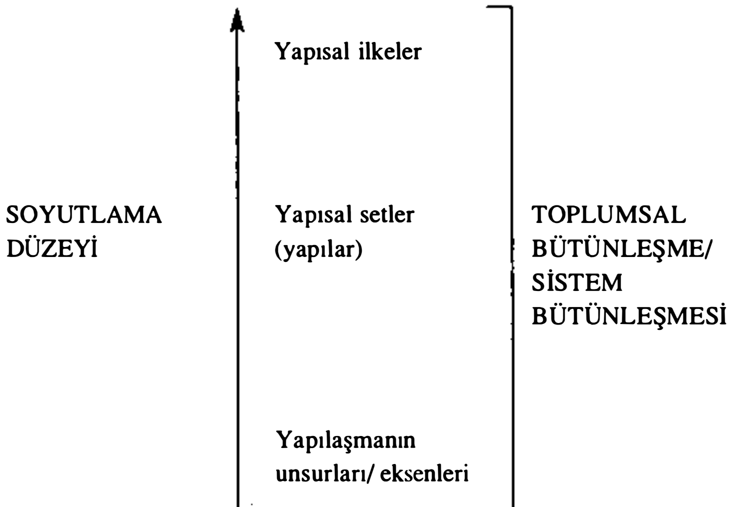
Sonraki bir çalışmada (Giddens, 1984: 17), yapı kavramının dolayım/dönüşüm ilişkileri anlamında "... sosyal sistemler içinde zaman-mekânın 'bağlanması'nı sağlayan yapılaştırıcı özellikleri, görünür benzer pratiklerin oldukça farklı zamansal ve mekânsal dilimlerde varolmasını mümkün kılan ve onlara 'sistemli' bir biçim

kazandıran özellikleri" anlattığı açıklanır. Kısaca, yapı bu sefer dönüşüm/dolayım ilişkilerinin yanı sıra aynı anlamda kullanılan yapısal özellikler/yapılaştırıcı özellikler terimiyle özdeşleştirilir.

Dönüşüm/dolayım ilişkilerinin analizi

Giddens'a göre, kurumsal bir analizde dönüşüm/dolayım ilişkileri üç soyutlama düzeyinde, üç yapısal unsur temelinde ele alınabilir: yapısal ilkeler, yapısal setler (yapılar) ve yapılaşmanın unsurları/eksenleri (Giddens, 1981c/2000: 59).

Yapıların araştırılmasının her zaman yapılaşmanın araştırılması olduğunu (Giddens, 1979/2005: 259), yapılar üzerine tespitlerin sosyolojik analizin tek amacı olamayacağını, sosyolojik analizin özel araştırma alanının yapının –kendi aracı ve sonucu olarak– sosyal sistemlerin yeniden üretiminde somutlaşması olduğunu vurgulayan Giddens'a göre, bu üç dönüşüm ilişkileri seti sosyal ilişkilerde sistemliliği sağlayan sosyal yeniden-üretim döngülerinin unsurları olarak araya girerler ve sosyal sistemlerin zamansal-mekânsal boyutta en derinlerde gömülü yapısal unsurları da bu araya girme bağlamında açıklanabilir (a.g.y.).



Yapısal ilkeler

Bir toplumun zaman-mekânda yeniden-üretimiyle ilişkili olan ve en derinlerde gömülü yapısal ilkeleri incelenirken ilgili toplumu oluşturan kurumların ['en derin' zamansal-mekânsal etki alanlarındaki] farklılaşma ve eklemlenme biçimleri araştırılır. Toplumların nasıl tipleştirilmesi veya karakterize edilmesi gerektiği sorularıyla yakın ilişki içinde olan yapısal ilkeler analizinde, yapısal ilkeler "bir toplumda (zamanda) en 'derin düzeyde' ve (alanda) en 'yaygın düzeyde' kök salmış pratikler içinde yer alan organizasyon ilkeleri", "sosyal bütünlüklerin organizasyon ilkeleri" (Giddens, 1981c/2000: 59; 1984: 17, 185) olarak tanımlanır.

Ayrıca, tarihte ulus-devletler oluşuncaya kadar toplumları veya sosyal bütünlükleri birbirinden ayıran kesin sınırların olmadığını, farklı tarihsel zamanlarda farklı tipte toplumların birbirlerini kesen sınırlar içinde bir arada yaşadıklarını düşünen Giddens bu bir aradalığı anlatmak için 'sosyal bütünlükler-arası sistemler' terimini kullanır. Farklı toplum biçimlerinin (örneğin, kabile toplumları ve tarımcı imparatorlukların) evrimci bir biçimde kendilerinden öncekileri tamamen tasfiye etmeyip bir arada yaşayabildiklerini, kimi durumlarda birbirlerine eklemlenebildiklerini vurgulayan Giddens'a göre, bu en genel soyutlama düzeyinde, yapısal ilkeler ve bu ilkelerin birbirleriyle kesişen sosyal-bütünlükler arası-sistemler içindeki konjonktürlerini tespit büyük önem taşır (Giddens, 1984: 185).

Bir toplumdaki kurumların temel konumlanışlarını düzenleyen (Giddens, 1979/2005: 259) yapısal ilkeler ayrıca onun tarafından 'kurumsal alanlar' olarak nitelendirilir (Giddens, 1984: 191). Her sosyal sistem ve toplumun kendi iç-bütünlüğünü sağlayan, bir arada tutan kendilerine özgü yapısal ilkelere sahip olduklarını vurgulayan Giddens'a göre, "Yapısal ilkeler ... belirli genel toplumsal bütünleşme mekanizmaları temelinde büyük ölçüde tutarlı/uyumlu zamansal-alansal uzaklaşma biçimlerini mümkün kılan organizasyon ilkeleri olarak tanımlanabilir" (a.g.y.: 181). Önceden aktardığımız gibi, ona göre, yapılaşma te-

orisinde 'düzen problemi', sosyal sistemlerin o an orada bulunanlar ve bulunmayanları içererek ve onları bütünleştirerek zaman ve mekânı nasıl 'birbirine bağladıkları' problemi olduğu için, düzenin nasıl mümkün olduğu sorusu zamansal-alansal uzaklaşma sorunuyla, yani sosyal sistemlerin zaman ve mekânda 'genişleme'siyle yakından ilişkilidir.

Giddens sosyal sistemleri belirli bir zaman dilimi içinde ve belirli mekânlarda bir arada tutan *yapısal ilkelere* ve *zamansal-alansal uzaklaşmaya*, yani daha uzun bir zaman dilimine ve daha geniş alanlara yayılma, genişleme düzeylerine göre –Kaspersen'ın ifadesiyle, 'düzen problemi' veya '*genel toplumsal bütünleşme*' sorununun üç farklı çözümüyle ilişkili (Kaspersen, 2000: 54)– üç temel tarihsel toplum tipi belirler: kabile toplumları, sınıflara-bölünmüş toplumlar, sınıflı toplumlar.

İlk toplum tipi kabile toplumlarında veya küçük sözlü/yazısız toplumlarda egemen yapısal ilke –zaman-mekânda gömülü– gelenek ve akrabalığı birbirine bağlayan bir eksende işler (Giddens, 1984: 182), yani bu toplumlar en önemli bağlayıcı unsurlar olarak gelenek ve akrabalık etrafında yapılaşmışlardır ve "gelenek, aktörlerin belirli inanç tipleri ve âdetlerde gömülü belirli pratik tipleriyle ilişki içinde hareket etmeleri bakımından, düzenleyici ilkedir" (Kaspersen, 2000: 54). Ayrıca, bu toplumlarda hem bireylerin ilişkilerinin karşılıklılığını, yani *toplumsal bütünleşmeyi* hem de toplum içindeki farklı gruplar veya kesimlerin ilişkilerinin karşılıklılığını, *sistem bütünleşmesini* sağlayan araçlar, baskın biçimde, yüksek düzeyde hazır-bulunuşluk, yani daha yakın yüz yüze ilişkiler içeren mekânlardaki etkileşime dayanır (Giddens, 1984: 182). Diğer toplum tiplerine geçmeden onun toplumsal bütünleşme ve sistem bütünleşmesi ayrımını kısaca açabiliriz.

Yapılaşma teorisi için işlev kavramı artık gereksiz hale gelse de, 'toplumsal bütünleşme'nin –'sistem bütünleşmesi'yle birlikte– hâlâ temel bir kavram olarak önemini koruduğunu belirten Giddens'a göre, bunlardan ilki etkileşim sistemleri içindeki bütünleşmeyle, diğeri etkileşim sistemler*inin* bütünleşmesi veya bu

sistemler 'arasındaki' bütünleşmeyle ilişkilidir. Ancak o, bütünleşme kavramının aslında parçaların –üç karşılıklı bağımlılık düzeyinden birine veya hepsine göre ifade edilen– 'sistemlilik' derecelerini anlatan 'iç-bütünlük'le karıştırılmaması gerektiğini ve bütünleşmenin, en isabetli biçimde, bir sosyal sistemin her unsurunun diğer bütün unsurlarla doğrudan bağlara sahip olma ve aralarında karşılıklı alışveriş bulunma derecesini anlatmakta kullanılabileceğini öne sürer. Ayrıca ona göre, sosyal sistemlerin bütünlükleri temel düzeyde daima kendi içlerindeki güç dağılımlarıyla ilişkilidir, "'bağlar' veya 'karşılıklı alışverişler' birbirine denk şeyler olarak görülmemelidir ... bu bağlar, normalde, etkileşimde kullanılan kaynaklar bakımından dengesiz alışverişleri içerirler" (Giddens, 1977a/2005: 544-545). Sistemi oluşturan 'parçalar'ın toplumsal bütünleşmede amaçlı aktörleri, sistem bütünleşmesinde topluluklar veya sosyal sistemlerin alt-sistemleri anlattığını belirten Giddens'a göre, bu ayrım toplumsal bütünleşme 'öznel' unsurlar (amaçlar vb.) içerirken ve sistem bütünleşmesi eylemin 'nesnel' sonuçlarıyla ilgilidir" varsayımına dayanmaz. Aynı şekilde, toplumsal bütünleşme 'toplumsal süreçlerin ... aktörler bakış açısından görülmesi'yle ilişkiliyken, sistem bütünleşmesinde sosyal süreçler 'dışardan', deyim yerindeyse, bir bütün olarak sosyal sistemin işleyişi açısından ele alınır düşüncesine de karşı çıkılması gerekir (a.g.y.: 547).

Sınıflara-bölünmüş toplumların, yani "sınıflar olsa da, sınıfsal analizin toplumun temel yapısal örgütlenme ilkesini tanımlamanın bir temeli olarak hizmet etmediği", sınıfsal bölünmelerin onların komünal karakterini tamamen zayıflatmadığı (Giddens, 1981/2000: 8, 87) tarımcı toplumun egemen yapısal ilkesinin kentsel alanları kırsal hinterlantlara bağlayan bir eksende bulunabileceğini (Giddens, 1984: 182-183) öne süren Giddens'a göre, kentler olmazsa ne sınıflar ne de devlet varolur (Giddens, 1981c/2000: 157) ve kent fiziksel *ortam*dan fazlasını anlatır. Öncelikle kent tarımcı devletlerin etrafında inşa edildiği idari kaynakları 'saklama kabı', bir güç kaynağıdır. İkinci olarak, kır ve kent farklılaşması sosyal bütünleşme ve sistem bütünleşmesinin, yani hem

bireylerin hem de farklı grup veya kesimlerin ilişkilerinin karşılıklılığının ayrışma aracıdır, fakat Giddens'a göre, kent ve kır arasındaki organik ilişki farklı biçimler alabileceği için, bu bütünleşme tarzları her zaman örtüşmez (Giddens, 1984: 183).

Sınıflı, yani çağdaş kapitalist toplumların özel yapısal ilkesi "devlet ve ekonomik kurumların birbirlerinden ayrışmalarına rağmen karşılıklı ilişki içinde olmalarında bulunabilir" (a.g.y.: 183). Kaspersen'ın ifadesiyle, bu ilkenin tekrarlanan üretimi ve yeniden-üretimi kapitalist sistemi diğer bütünlüklerden ayırır ve kapitalizm ve temsili demokrasi modern Batı dünyasındaki iki önemli yapısal ilkedir (Kaspersen, 2000: 44).

Yapısal ilkelerin bir başka özelliğinin çelişki içinde, yani birbirlerine bağlı ancak birbirlerini yadsıyacak biçimde işlemeleri, çatışma halinde bulunmaları olduğunu belirten Giddens (Giddens, 1979/2005: 304; 1984: 193), toplumsal çelişkiyi "sosyal sistemlerin *yapısal ilkeleri arasındaki karşıtlık veya aykırılık*" veya sistem organizasyonun yapısal ilkeleri arasındaki karşıtlıklar" (1979/2005: 291, 304) olarak tanımlar. Ona göre, çelişkiler sistemsel yeniden üretim tarzlarının yapılaşması sürecinde ve bu yapılaşmanın bir sonucu olarak ortaya çıktıkları için, yapısal ilke veya sistem organizasyonu ilkesi, "sistemin yeniden-üretimini düzenleyen kurumsallaşmış karşılıklı ilişkiler bütününü, yani … üç sistemsel bütünleşme düzeyinden –dengelenme, geribildirim veya refleksif-kendini-düzenlemeden– biri veya hepsiyle işleyebilen karşılıklı ilişkiler"i anlatır (a.g.y.: 304-305).

Giddens yapısal ilkelerin birbirine bağlı olarak ve aynı zamanda karşıtlık içinde işleyebilecekleri sözünün en iyi şekilde özel mülkiyet ve toplumsallaşmış üretim karşıtlığı temelinde açıklanabileceğini belirtir ve Marx'ın bu konudaki argümanını yeniden şöyle formüle eder:

> Kapitalizm özü gereği çelişkilidir, zira kapitalist üretim biçiminin (özel mülkiyetin) işleyişi onunla çelişen bir yapısal ilkeyi (toplumsallaşmış üretimi) *gerektirir*. Başından beri, kapitalist üretim, bir yatırım–üretim–kâr–yatırım döngüsü içinde özel sermaye birikimini içe-

> rirken, kendisiyle karşıtlık içindeki başka yapısal unsurları gerektirir ve bu yönde bir eğilim sergiler. Bu çelişkili unsurların odağında kapitalist üretim 'anarşi'sine karşı üretim süreçlerinin toplumsallaşmış kontrolü yatar (a.g.y.: 305).

Giddens *toplumsal çelişki*yi ikiye ayırabileceğimizi belirtir: Temel çelişkiler ve ikincil çelişkiler. Temel çelişkiler, toplumsal bütünlüklerin inşasında yer alan, yani bir toplumun veya toplum tipinin sistem olarak yeniden üretimiyle, sistemin yapılaşmasıyla aslî ve ayrılmaz bir ilişki içinde olduğu belirlenebilen çelişkiler, ikincil çelişkiler de temel çelişkilere bağlı olan veya onların yarattıkları, bir anlamda onların sonucu olan çelişkilerdir. Örneğin, kapitalizmin temel çelişkisi özel mülkiyet ve toplumsallaşmış üretim arasındaki aykırılıkken, ikincil bir çelişki ulus-devletin hegemonyası ile sermayenin uluslararasılaşması arasında yaşanır (a.g.y.: 306).

Ancak *sistemsel çelişki* büyük bir kollektivite içindeki sosyal sistemler arasındaki ilişkileri düzenleyen iki ya da daha fazla 'organizasyon ilkesi'ni veya yapısal ilke arasındaki karşıtlığı anlatır. Giddens bu iki yapısal ilkeye, feodalizm-sonrası Avrupa'da birlikte yer alan, feodalizme özgü sınırlı-emek-dağılımı ilkesi ve yeni gelişen kapitalist piyasaların harekete geçirdiği serbest-emek-hareketliliği ilkesini örnek olarak verir. Sistemsel çelişkinin işlevselci terminolojideki 'işlevsel uyumsuzluk' kavramıyla aynı gibi görünse bile, yapısal bir ilkenin *her zaman* toplumsal bütünleşme düzeyinde çıkarlar dağılımını (açıkça veya zımnen) gerektirdiğini öne süren Giddens'a göre, 'sistem ihtiyacı' gibi bir kavramdan kurtulduğumuzda, ancak aktörler veya aktör kategorileri arasında (ayrıca, karşılıklı dışlayıcı istekleri gerektiren) somut çıkar ayrılıkları olduğu varsayımı altında sistemsel çelişkiden söz edebiliriz. Bu iki yapısal ilkeyi *çelişkili* kılanın somut çıkar ayrılıkları olduğunu, fakat çelişkinin her zaman çatışmayı beraberinde getirmediğini belirten Giddens'a göre, sistemsel çelişki mutlaka toplumsal çatışmaya yol açmaz, çelişki ve çatışma arasında olumsal bir ilişki vardır. O, sistemsel çelişkiye

şu örneği verir: "belirli aktörlerin (girişimcilerin) emek özgürlüğünü artırmakta çıkarları varken, diğerlerinin (feodal mülk sahiplerinin) çıkarları olmadığı varsayılır (Giddens, 1977a/2005: 550).

Giddens yapısal özellikler arasındaki ilişkilerin, sürekli olarak yeniden üretilen koşullardan ziyade, işlevselci yaklaşımlarda olduğu gibi, kendi 'iç dinamikler'ine sahip işlevsel gereklilikler olarak alındıklarında, belirli tarihsel konumlardaki aktörlerin etkinliklerinin daha gereksiz görüneceği uyarısında bulunur. Çünkü ona göre, sistemin genel yeniden-üretim koşulları bağlı oldukları yapısal ilişkiler tarafından temin edilmez (Giddens, 1984: 192).

Burada birey aktörlerin toplumların yapısal özelliklerini nasıl yeniden-ürettikleri sorusu gündeme gelir. Soru Giddens'a göre iki düzeyde cevaplandırılabilir. *Mantıksal düzeyde*, "daha büyük topluluklar veya toplumların varlıkları açıkça özel bir bireyin etkinliklerine bağlı olmasa da, bu topluluklar veya toplumlar ilgili tüm bireyler ortadan kalktıklarında sona ereceklerdir". Ancak *temel düzeyde*, sorunun cevabı farklı toplumsal bütünlük biçimlerindeki bütünleşme mekanizmalarıyla ilgili sorunlarla bağlantılıdır. Toplumların mutlaka bütünleşmiş olmadıklarını, 'toplumsal yeniden üretim'in toplumsal iç-bütünlüğün sağlanması olarak düşünülmemesi gerektiğini belirten Giddens'a göre, "Aktörler ve toplulukların daha genel sosyal sistemlerin belirli kesimleri veya bölgelerindeki konumları, onların alışılagelmiş davranışlarının toplumsal bütünlüklerin birliği üzerindeki gücünü bile kuvvetle etkiler" (a.g.y.: 24). Giddens bu durumun 'yapının ikiliği' temelinde, konuşma ve dilin tekrara dayalı nitelikleri araştırılarak büyük ölçüde aydınlatılabileceğini öne sürer:

> Dilbilgisi kurallarına uygun bir söz sarf ederken bu sözü söylemeye yardımcı olan aynı sözdizimi kurallarından yararlanıyorum. Kendi dil topluluğum içinde diğer konuşmacılarla 'aynı' dili konuşuyorum; hepimiz –nispeten küçük farklılıklar gösteren– aynı kurallar ve dilsel pratikleri paylaşıyoruz. (a.g.y: 24)

Yapısal setler veya 'yapı ve kaynak setleri'

Bu daha alt soyutluk düzeyinde, dönüşüm/dolayım öbeklerinin, yani toplumsal yeniden-üretimde yer alan kurallar ve kaynakların birbirine karşılıklı *dönüştürülebilirliği* analiz edilir. Örneğin, mülkiyet, sermaye, para gibi kaynaklar veya başka deyişle yapısal unsurlar/öbekler ekonomik sistemin yapısal ilkeleri temelinde birbirlerine dönüştürülür. Giddens bu analize iyi bir örneğin Marx'ın modern kapitalizmde özel mülkiyet analizi olduğunu belirtir (a.g.y.: 186).

Giddens, para özellikle gelişmiş 'para ekonomileri'nde, yeniden-üretim döngüleri içinde yer alan diğer belirsiz çeşitlilikte birbirleriyle aynı değerde olmayan olgularla iç içe geçtiği için, bu kurallar ve kaynaklar kompleksine en iyi örnek olarak 'para'nın verilebileceğini söyler. Ona göre, "para ... ürünlerin yaygın metalaşması içinde ifadesini bulan dönüşüm/dolayım ilişkilerini en üst düzeye çıkarır" (1981c/2000: 125). Giddens bu düzeyi açıklamak için Marx'ın 'sermaye döngüsü' açıklamasını ve bu olgunun kapitalizmin bazı özellikleri bakımından içerdiği sonuçları kullanır (a.g.y.: 59-60).

Yapılaşmanın unsurları/eksenleri

Giddens yapılaşmanın unsurları/eksenlerini 'kurumlaşmış pratiklerin yapısal özellikleri' olarak görür. Bunun bir örneği kapitalist emek sözleşmesidir. Ona göre, "Kapitalist emek sözleşmesi, tahsis kaynaklarını (sermaye olarak özel mülkiyetin kontrolünü) otorite kaynaklarına dönüştürerek dönüşüm/dolayım ilişkilerinin ekseni veya yapısal bütünlerin ana ekseni olarak hizmet eder". Doğası gereği paranın bir işgücü denkliğine dönüşmesiyle ilişkili olan kapitalist emek sözleşmesi "ekonomik işlemleri sınırlayarak biçimsel olarak işçinin girişim içindeki karar verici otorite aygıtında yer alma hakkını yadsır" (a.g.y.: 137).

Benzer şekilde zaman da, ilişkilerin belirli mekânlarda belirli biçimlerde yapılaşmasını sağlayan yapısal bir eksen olarak işler. Para gibi evrensel ve kamusal bir tarza dönüşen zaman, dö-

nüşüm/dolayım ilişkisindeki bu yerini para gibi standart bir ölçüye dönüşerek alır (a.g.y.: 141).

Giddens'a göre, modern kapitalizmde *özel mülkiyet* dönüşüm/dolayım ilişkilerinde farklı biçimlerde yer alan, yani farklı dönüşüm ilişkilerine temel oluşturan temel bir *yapısal unsur*dur. Modern kapitalizme özgü olmasa da özel mülkiyetle ilişkili belirli dönüştürme tarzlarının bulunduğunu belirten Giddens kapitalist sistemde mülkiyet bağlamında varlık kazanan bazı temel yapısal ilişkileri soyut zaman-mekân ilintisi içinde şöyle sunar:

(1) özel mülkiyet : para : sermaye : emek sözleşmesi : kâr

(2) özel mülkiyet : para : sermaye : emek sözleşmesi : sınaî otorite

(3) özel mülkiyet : para : eğitim avantajı : meslekî konum (Giddens, 1979/2005: 257)

Örneğin, ilk dönüşüm ilişkileri setinde, para salt değişim aracı olarak mülkiyet haklarının sermayeye dönüştürülmesini sağlar ve para ekonomisinin genellik kazanması kapitalist toplumun ortaya çıkışının temel koşuludur. Genel değişim standardı olarak para, hem özel mülkiyetin sermayeye dönüştürülmesini, hem de ilişkili olarak, ücretli işçinin sahip olduğu tek 'mülkiyet' olan işgücünün metalaştırılmasını mümkün kılar. Sermaye olarak mülkiyet/paranın mevcudiyeti, ayrıca artıkdeğere el koyarak, sermayeyi kâra dönüştürmeyi mümkün kılar. İkinci denklemde, örneğin, kapitalist girişimdeki otorite ilişkilerinin meşruluğu esasen (feodal lord ve serf arasındaki sadakat yemininden tamamen farklı olarak) emek sözleşmesiyle kurallara bağlanır. Üçüncü denklemde, para veya daha genel olarak zenginlik farklı biçimlerde eğitim avantajına dönüştürebilse de, çağdaş toplumların çoğunda ayrıcalıklı bir eğitim özel okullarda diğer metalar gibi satın alınabilir. Benzer şekilde, eğitim avantajının meslekî konuma dönüştürülmesi oldukça farklı biçimler alabilir ve bunlardan bazıları (örneğin, 'eski okul bağı') oldukça dolaysız bir biçimde gerçekleşir.

'Yapı' kavramının yanı sıra, yapısalcı sosyolojinin Giddens üzerindeki bir diğer etkisi onun toplumsal yapı ve 'dil' arasında kurduğu paralelliklerdir. Ancak o dil anlayışını oluştururken yapısalcılarla arasına eleştirel bir mesafe koymaya çalışır.

Dil ve Yapı

Giddens, 'dil'i, bir yandan toplumsal hayatın üretimi ve yenidenüretimini açıklayacak bir metafor olarak kullanırken, öte yandan ikisi arasında önemli paralellikler görür. Burada, yapısalcı ve post-yapısalcı yaklaşımların toplumsal hayatın yeniden-üretimi konusundaki görüşleriyle Winch, Wittgeinstein, fenomenolojik sosyoloji ve etnometodolojinin toplumsal üretim konusundaki görüşlerinin bir sentezinin 'dil' aracılığıyla yapıldığını görmekteyiz. Ancak Giddens, dil ve toplum arasında kurduğu paralelliklerle 'toplum dile benzer' düşüncesini savunmadığını özellikle vurgulama gereği duyar. Daha yeni bir yazısında, yakın dönemde yaygınlaşan 'dile dönüş' hareketinde önemli olanın, anlamlandırma ve toplumsal pratikler arasındaki ilişkinin yeniden yorumlanmasına yönelik (Wittgeinstein'ın öne çıktığı) bir hareket olduğunu belirten Giddens, dil gündelik pratiklerin sürekliliğinde olduğunda kadar süreksizliklerinde de tekrar tekrar yer aldığı için, kendisini aslında bu *tekrarlanma* olgusunun ve onun bir *praxis* teorisi için sonuçlarının ilgilendirdiğini vurgular (Giddens, 1985: 169-170). Giddens'ın dil örneğini kullanmasının bir başka nedeni, toplumsal hayatı bir tür dil, bilgi sistemi veya başka bir şey olarak görmenin kullanışlı olması değil, aksine, bizzat toplumsal form olarak dilin bir bütün olarak toplumsal hayatın bazı yönlerine –sadece bazı yönlerine– örnek teşkil ettiğini düşünmesidir (Giddens, 1976/2003: 167).

Giddens'ın önceki yapı tanımlarından birinde gördüğümüz gibi, burada 'orada-olmayan-bütünlük' kavramı toplumsal yapı kadar dili de açıklayıcı bir kavramdır. Sosyolojide yapı kavramının Saussure'ın dilin yapısal özellikleri anlayışıyla paralellik

içinde ve öz itibariyle onu bir ölçüde içerebilecek biçimde kullanılabileceğini düşünen Giddens'a göre (1979/2005: 506-507), Saussure'da da vurgulandığı gibi,

> Dilin yapısal özellikleri, toplumsal ilişki kalıpları gibi, zaman ve mekânda konumlanmış kalıplar olarak yer almazlar; bu özellikler dilin somutlaşmasında, konuşmada veya metinde gömülü orada-bulunanlar ve bulunmayanlar ilişkilerinden oluşurlar (Giddens, 1986/2005: 578).

Saussure'ın toplumsal bir kurum olan dili tekil konuşmacıların yarattığı bir şey görmediğini belirten Giddens (Giddens, 1979/2005: 133), benzer şekilde, dilin, bir *yapı* olarak düşünüldüğünde, herhangi bir konuşmacının mülkiyetinde olmayıp, sadece bir konuşmacılar topluluğuna ait bir şey olarak kavramlaştırılabileceğini ve mekanik olarak uygulanmayan, aksine dil topluluğunun üyeleri olarak konuşmacıların üretken biçimde kullandıkları soyut kurallar bütünü olarak alınabileceğini vurgular (Giddens, 1976/2003: 139). Bu yüzden ona göre,

> dil, zorunlu olarak 'anonim' bir üründür ve bu yüzden, büyük ölçüde 'özne-siz'dir (Giddens, 1987/2005: 468).

Dilin, sadece insanların söyledikleri şeylerde, yaptıkları konuşma edimlerinde belirli türde gözlemlenebilir tutarlılıklar bulunduğu sürece bir 'yapı', yani sentaks ve semantik olarak varolduğunu vurgulayarak bir dil ve yapı benzetmesi kuran Giddens, yapının oluşumunda, 'tekrara dayalılık' ve 'yeniden- üretim' kavramlarının önemini vurgular. Bu yüzden ona göre, "sentaks kurallarından söz etmek, örneğin, 'benzer elementler'in yenidenüretiminden söz etmektir" (Giddens, 1976/2003: 162). Böylece, Derrida ve Wittgeinstein'ın dilbilimsel kimliğin sürdürülmesinde *tekrarlanma*nın önemine vurgusunu paylaşan Giddens'ın dil/toplum benzetmesinin kaynağında Saussure'ın etkisini bir kez daha görürüz. Kendi ifadesiyle,

> Saussure'ın yapısal dilbiliminde ... toplum kavramının, dil gibi, tekrarlanan özelliklere sahip 'soyut bir sistem' olarak alınması gerektiği

öne sürülür. Bu hususun aydınlatılması ... ancak yapısalcılık ve işlevselcilikte rastlanmayan kavramsal bir ayrımı, 'yapı'/'sistem' ayrımını gerektirir (Giddens, 1979/2005: 183).

Sosyolojide yapı analizi yaklaşımının 'konuşma' (eylem ve etkileşim) ve 'dil' (yapı) ilişkisi temelinde geliştirilebileceğini öne süren Giddens, dil ve toplum arasındaki paralellikleri şu karşılaştırmalarla ifade eder.

(1) Konuşma 'durumsal' iken, yani zaman ve mekân içinde yer alırken, dil ... 'soyut ve zaman-dışıdır'. (2) Konuşma bir özneyi gerektirirken, dil özellikle *özne-siz*dir –ancak dil, onu konuşanlar tarafından 'bilinmedikçe' ve üretilmedikçe 'varolmaz'. (3) Konuşma daima potansiyel olarak bir başkasının varlığını gerektirir. ... Öte yandan, 'yapı' özel bir toplumsal-zamansal yere sahip değildir; bu bakımdan, 'öznenin olmayışı' ile karakterize edilir ve bir özne-nesne diyalektiğine göre tasarlanamaz (Giddens, 1976/2003: 157-158).

İnsanları hayvanlardan ayıran temel özelliğin çevrelerini düşünerek 'programlayabilme'leri, böylece onun içindeki yerlerini düzenleyebilmeleri olduğunu ve bu sürecin sadece *insanî pratik etkinliklerin* en temel *aracı/ortamı* dil sayesinde mümkün olduğunu belirten Giddens, sosyal üretim ve yeniden-üretim argümanını toplumla paralellik içinde dil örneğinde şöyle açıklar (önceden de belirttiğimiz gibi, aşağıdaki metin 'dil' yerine 'yapı' ve 'konuşmacı' yerine de 'birey', 'aktör' terimlerini koyarak okunabilir).

Dil, en azından, kendi üretimi ve yeniden-üretimiyle ilişkili –her biri daha genel düzeyde toplumun üretimi ve yeniden-üretiminin karakteristik özelliğini oluşturan– üç noktadan hareketle incelenebilir. Aktörler dili 'öğrenir' ve 'konuşurlar'; dil aktörler arasında bir iletişim aracı/ortamı olarak kullanılır; ve o, belli ölçüde, bir 'dil topluluğu' veya kollektivitenin konuşmasıyla inşa edilen yapısal özelliklere sahiptir. Tekil konuşmacı tarafından bir dizi söz edimi olarak üretilmesi bakımından, dil: (1) dili 'bilen' herkesin sahip olduğu bir beceri veya oldukça kompleks beceriler bütünüdür; (2) kelimenin tam anlamıyla, etkin bir öznenin yaratıcı bir becerisi olarak, 'anlam oluşturmak'ta kul-

> lanılır; (3) konuşmacı tarafından *yapılan*, başarılan, ancak kişinin nasıl yaptığını her yönüyle bilmediği bir icradır. Başka bir söyleyişle, birey muhtemelen hangi becerilerin kullanıldığı veya bu becerilerin nasıl kullanıldıkları konusunda sadece kısmî açıklamalar getirebilir (a.g.y.: 138-139).

Yukarıdaki alıntıda, Giddens'ın, topluma yüklediği 'yapısal özellikler', 'bireylerin eylemleriyle üretilme ve yeniden-üretilme', 'öznenin yaratıcı, bilgili ve becerili bir ürünü, icrası olma', ancak 'tam bilincinde olunmayıp zımni bir etkinlik olma' (pratik bilinç) gibi niteliklerin 'dil'deki karşılıklarını vurguladığını görürüz.

Ona göre dil, ayrıca, etkileşimde iletişim aracı olmanın yanı sıra, şu özellikleri ve toplumla şu benzerlikleri sergiler:

> dil, a) sadece başkalarının ne söylediklerini değil, onların ne *anlatmak istediklerini* anlamak için de 'yorumlama şemalar'ının kullanımını; b) süregiden bir diyalog içinde *özneler-arası* karşılıklı anlamanın sağlanması olarak, 'anlam'ın tesisini; ve c) hem ortamın özellikleri olarak, hem de anlamın tesisi ve kavranmasının tamamlayıcı bir unsuru olarak, *bağlamsal söz ve hareketlere ilişkin işaretlerin kullanımını* içerir ... Toplumsal hayat, kanımca, *yeniden-üretilen pratikler* öbeği olarak alınabilir. Yukarda yapılan üçlü ayrım çerçevesinde, sosyal pratikler: ilkin, meydana gelmeleri bakımından, aktörler tarafından 'icra edilen/ başarılan' bir dizi *edim* olarak; ikincileyin, anlam aktarımı dahil, *etkileşim* biçimlerinin oluşumu olarak; ve nihayet, 'kollektiviteler' veya 'sosyal topluluklar'a özgü *yapıların* oluşumu olarak incelenebilir (a.g.y.: 139).

Sistem Kavramı

İşlev değilse de, yapı ve sistem kavramlarının korunması, ancak son iki terimin yapısal-işlevselcilikteki özel kullanımlarından tamamen farklı biçimde alınması gerektiğini savunan Giddens'a göre 'sistem' kavramı sosyolojiye iki temel kaynaktan girmiştir: (i) bazen 'yapı' olarak da kullanılan kavram kendini organik ben-

zetmelerden nadiren kurtarabilen işlevselciliğin önemli bir parçası olmuştur ve burada sosyal sistem fizyolojik sistemlerle benzerlik içinde algılanır ve (ii) diğer kaynak, büyük ölçüde sosyal teori dışında ortaya çıkan, 'bilgi teorisi' veya 'sibernetik'ten açıkça ayırt edilemeyen 'sistemler teorisi'dir (Giddens, 1977a/2005: 532; 1979/2005: 218). Giddens, yapısal-işlevselciliğin yapı (sistem) anlayışını eleştirerek, yapısalcılığın sentagmatik/paradigmatik ayrımını uyarlayarak ve sistemler teorisinden eleştirel bir gözle yararlanarak, 'toplumsal düzen problemi'ni ve toplumsal değişme mekanizmalarını açıklamayı amaçlayan bir teori geliştirmeyi hedefler.

Yapısalcı düşüncenin, özellikle Derrida'nın *fark* (différance) kavramını yeniden yorumlayan, *fark*ın üçlü bir anlamı olduğunu, yani toplumsal etkinliğin her zaman birbiriyle kesişen üç fark anı içinde –zamansal olarak, paradigmatik olarak (sadece somutluk kazandığı anlarda mevcut olan yapı sayesinde) ve uzamsal olarak– kurulduğunu, her toplumsal pratiğin bu üç anlamda da *durumsal* etkinlik olduğunu öne süren Giddens (a.g.y.: 192), yapısalcı düşünceden sentagmatik/paradigmatik ayrımını alır. Ona göre, "Bu boyutlardan ikincisi pratiklerin yeniden üretiminde tekrar tekrar yer alan 'yapılaşma biçimleri düzeni'ni, yani 'yapı'yı içerirken, ilki de sosyal ilişkilerin durumsal pratiklerin yeniden-üretimini içeren zaman ve mekânda kalıplaşmasını, yani 'sistem'i anlatır" (Giddens, 1984: 17). Giddens'a göre, bireyler veya gruplar arasındaki düzenli karşılıklı bağımlılık ilişkilerini içeren, yani *tekrarlanan toplumsal pratikler*den oluşan sosyal sistemler, sosyal etkileşim sistemleri oldukları için, bireylerin durumsal etkinliklerini gerektirir ve zamanın akışı içinde sentagmatik olarak (Giddens, 1979/2005: 207), yani bir düzenlilik kazanarak varolurlar.

Genel yapısal-işlevselci kullanımda yapı ve sistem terimlerinin ikisine birden yer olmadığını, bu ayrım yapıldığında bile genellikle birinin diğeri içinde alındığını, aslında yapısal-işlevselci yazarların onları özdeşleştirme eğiliminde olduklarını belir-

ten Giddens'a göre, ikisi arasında onların da çoğu kez şeklen kabul ettikleri bir fark vardır. "Bu ayrım, esas itibariyle, bir organizma araştırmasındaki anatomi ve fizyoloji ayrımına denk düşer. 'Yapı' anatomik bir kalıbı, 'işlev' bu kalıbın nasıl işlediğini, 'sistem' de ikisinin birlikteliğini anlatır", fakat "Bu ayrım, 'kalıplar'ın, gerçekte sadece insanî eylemlerle *üretildikleri ve yeniden-üretildikleri* sürece varoldukları toplumsal hayata uygun düşmez" (Giddens, 1977a/2005: 533).

Yapısal-işlevselci kullanımda 'istikrarlı, kalıplaşmış düzen'e yakın bir şeyi anlatan'yapı', Giddens'a göre, toplumsal hayata atıfta bulunduğunda, sadece insan eylem ve etkileşimleri içinde yeniden-üretilen düzenlilikleri ifade eder; yapı ve işlevin kesinlikle birbirini gerektirdiği düşünüldüğü için, 'işleyen yapı' –yani, etkileşim içindeki düzenli, kalıplaşmış unsurlar– 'sistem' olarak görülür. Çünkü onlara göre, "parçaların karşılıklı bağımlılığı kavramı, istikrarlı olarak yeniden-üretilen kalıplar kavramı içinde zaten açıkça 'karşılıklı ilişkili unsurlar' biçiminde yer alır" (a.g.y.). Ancak ona göre, "genellikle yapısal-işlevselci yazılarda karşımıza çıkan sistem kavramı, sadece yapıdan açıkça ayrılmadığı için değil, aynı zamanda tipik bir 'parçaların karşılıklı bağımlılığı' olarak anlaşıldığı için de uygun olmaktan uzaktır" (a.g.y.: 534). Gerçekte Giddens'a göre,

> görsel benzetmelere başvurarak basitleştirici bir yaklaşımla, organizmaların 'anatomik yapılar'ına benzer biçimde sunulan yanıltıcı analojilerden kendimizi kurtardığımızda, sosyal sistemlerin, sadece her karşılaşma anında öznelerin etkin icraatları olarak sürekli yaratıldıkları ve yeniden yaratıldıkları sürece varolduklarını kavrayabiliriz (a.g.y.: 538).

Sosyal sistem kavramının, en genel anlamında, "*eylemin* yeniden-üretilmiş *karşılıklı bağımlılığını*, başka deyişle, 'bir veya daha fazla parçadaki değişmenin diğer (bileşen) parçalarda başlattığı değişme 'ilişki'sini 've ayrıca bu değişmelerin değişimin ilk ortaya çıktığı parçaları değiştirmesi"ni ifade ettiğini belirten Giddens (1979/2005: 217), yapısal-işlevselciliği kıyasıya eleşti-

rir ve hatta sosyal teoriden atmayı önerirken, çoğu kez yapısal işlevselcilikle ilişki içinde olan sistemler teorisini araya belirli bir mesafe koyarak kendi sistem anlayışına katmaya çalışır.

Giddens sosyal bilimler terminolojisine sadece yüzeysel olarak nüfuz eden sistemler teorisinin kavramlarının sosyal bilimlere verimli bir biçimde uygulanabileceğini düşünür (Giddens, 1976/2003: 161). Ancak ona göre, doğa bilimleri ve sosyal bilimler bağlamında, bütünlükler veya bütünler arasındaki benzerlikleri açıklamaya çalışan 'genel sistemler teorisi'nin kavramları sosyal bilimlerde teorik düzeyde benimsendiğinde, sosyal bilimlerin onun içinde kaybolma ihtimali vardır (a.g.y.: 72). Giddens bu bağlamda kendi sistem kavramını ilk bölümde belirttiğimiz unsurlar temelinde yeniden tanımlar. Ona göre,

> *yapısal-işlevselci teoride* sistem "(dengeleyici nedensel döngüler olarak anlaşılan) eylemin karşılıklı bağımlılığı olarak görülürken, *yapılaşma teorisinde* "[(i) dengeleyici nedensel döngüler; (ii) geri bildirimle kendini düzenleme ve (iii) refleksif olarak kendini düzenleme olarak anlaşılan] eylemin karşılıklı bağımlılığı olarak alınır (Giddens, 1977a/2005: 543).

Sistemler teorisinin mekanik ve biyolojik sistemlerde sistemin kendini yeniden üretmesini ifade eden otopoiesis kavramının sosyal yeniden-üretimi açıklamakta kullanışlı olabileceğine, aslında kavramın doğa bilimlerinden ziyade sosyal bilimlere uygun düştüğüne inanan Giddens, bu süreci 'karşılıklı etkiler' kavramıyla açıklamaya çalışan yapısal işlevselciliğin dengelenme anlayışının sistemler teorisinin dengelenme anlayışından ayrılması ve aralarındaki farkların vurgulanması gerektiğini belirtir (Giddens, 1976/2003: 161). Ona göre arada üç temel fark vardır. Yapısal-işlevselcilikte,

1 Karşılıklı etkiler yoluyla çalışan dengeleyici eğilimler, girdi ve çıktının karşılıklı olarak değerlendirildiği ve koordine edildiği kontrol merkezleri vasıtasıyla değil, aksine 'kontrolsüz bir şekilde' işlerler.

2 Dengelenme kavramı, parçaların statik karşılıklı bağımlılığını varsayar. Sistemdeki değişme, sistemin kendini içsel olarak dönüştürmesi ekseninde değil, sadece dengeye-yönelik-zorlamaya *karşı* çözülmeye-yönelik-zorlama ... ekseninde kavranabilir.

3 Dengeleyici 'işlevsel karşılıklı bağımlılık' sistemlerinde her işlevsel ilişki genellikle bir diğerine denk olarak alınır: ancak, sosyal sistemler söz konusu olduğunda karşılıklı bağımlılık derecelerini göz önünde bulundurmak önemlidir; zira karşılıklı bağımlılık ilişkileri her zaman ve her yerde güç ilişkileridir (a.g.y.: 161, 162).

İşlevselcileri sistemin parçalarının karşılıklı bağımlılığını genellikle dengelenme olarak yorumlamakla eleştiren Giddens'a göre, "dengelenme, nedensel döngülerin işleyişini, yani herhangi bir unsurdaki değişmenin diğerlerini etkileyen bir dizi olayı başlattığı, sonunda etkinin olaylar dizisini başlatana döndüğü, böylece onu ilk haline döndürme eğilimi gösterdiği 'döngüsel' nedensel ilişkileri anlatır"; fakat, 'sistem' teriminin işlevselcilikteki kullanım biçimi ve onu dengeleyici özelliklerle özdeşleştirilmesi yanlış bir biçimde eylemin karşılıklı bağımlılığına vurguya yol açar. Ancak ayrıca, sistemler teorisinden etkilenen işlevselcilik eleştirilerinde, 1. maddede belirtildiği üzere, dengelenme fizyolojik veya mekanik sistemlerde olduğu gibi oldukça 'kör bir biçimde' işleyen bir süreç, bu karşılıklı bağımlılığın sadece bir şekli veya düzeyi gibi sunulur (Giddens, 1979/2005: 223-224).

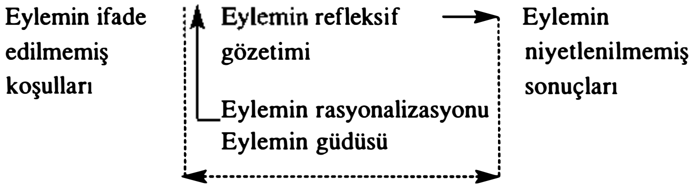
*Dengeleyici nedensel süreçler*in sosyal sistemin yenidenüretiminin temel bir özelliği olduğunun yeterince açık olarak göründüğünü belirten Giddens'a göre, bu süreçler işlevselci bir dille yeterince kavranamaz. Yukarıdaki sistem tanımından da görülebileceği gibi, ona göre, sosyal sistemlerin dengeleyici özellikleri sistemi yeniden-üretmeye yardımcı olan bir süreci anlatır. İkinci olarak, *geri-bildirim* mekanizmaları bir yandan hareketin yavaşlamasına yol açabilirken, dengeleyici süreçlerden farklı olarak yönlendirici, kontrollü değişime sevk edebilirler. Son olarak, *refleksif-kendini-düzenleme* de sistemin yeniden üretimi ve değişimi açısından birçok önemli sonuca sahip, özellikle insanî bir olgudur (a.g.y.: 224). Refleksif kendini-düzenleme süreci

hem bireysel eylem düzeyinde hem de sistemin kendini yeniden üretimi düzeyinde söz konusudur.

Giddens'a göre, yapının ikiliği, her zaman, toplumsal yeniden-üretimde zamansal ve mekânsal sürekliliklerin temel zeminidir. Bu süreç ayrıca, bireylerin gündelik toplumsal etkinliğin *akışı* içinde yer alan ve bu *akışı* sağlayan refleksif gözetimini (1984: 27), yani refleksif varlıklar olarak insan aktörlerin olaylar, kendileri ve başkalarının eylemleri üzerinde düşünmeleri, onları yorumlamaları ve bu yorumlar ve anlamları dikkate alarak/gözeterek davranmalarını gerektirir. Ancak ona göre, bu süreç mekanik sistemlere uygulanan amaçlılık ilkeleri çerçevesinde yeterince kavranamaz. Amaçlı davranışın sistemler teorisinde genellikle geri-bildirim temelinde ele alındığını belirten Giddens, geri-bildirimsel sistem süreçlerinin sosyal sistemlerdeki 'daha üst' refleksif-kendini-düzenleyici oluşumdan ayrılması gerektiğini vurgular (a.g.y.: 219-220).

Yukarıdaki 'dengelenme' tanımı temelinde, "insan toplumundaki dengeleyici sistemsel yeniden-üretim süreci –eylemin birçok farklı niyetlenilmemiş sonucunun başlangıç koşullarını yeniden üretecek biçimde geri-besleme etkisi yaptığı– nedensel döngülerin işleyişini içerir." Fakat bu mekanik bir süreç olmayıp, "birçok farklı toplumsal ortamda, stratejik olarak konumlanmış aktörlerin –durumu sürdürmek veya değiştirmek amacıyla– sistemin yeniden-üretim koşullarını refleksif olarak düzenlemeye çalıştıkları ayıklayıcı 'bilgi süzme' süreçleri temelinde ortaya çıkar" (Giddens, 1984: 28).

Ancak ona göre, insanların sahip oldukları bilgiler daima sınırlı olduğu için, eylem akışı sürekli olarak aktörlerin niyetlenmedikleri sonuçlar üretir ve bu niyetlenilmemiş sonuçlar –geri-besleme biçiminde– ifade edilmemiş koşulları oluşturabilir (a.g.y.: 27). Giddens bu süreci bireysel eylemler ve dış koşullar bağlamında şöyle şemalaştırır:



Sistemin yeniden-üretimi (Giddens, 1979/2005: 195)

Bu süreci açıklamadan, Giddens'ın sosyal sistemlerin analiziyle ilgili görüşlerini kısaca aktarmak uygun olacaktır. Yapılar üzerine tespitlerin sosyolojik analizin tek amacı olarak görülemeyeceğini, sosyolojik analizin özel araştırma alanını, yapının, kendi aracı ve sonucu olarak, sosyal sistemlerin yeniden-üretiminde somutlaşması oluşturduğunu vurgulayan (a.g.y.: 259) Giddens'a göre, sosyal bilimlerde sistemlerin özellikleri, dolayısıyla sistemin yeniden-üretimi metodolojik olarak iki şekilde araştırılabilir. Stratejik davranış düzeyinde ve kurumsal düzeyde.

1. *Stratejik davranış düzeyinde*: Sosyal sistemlerin inşasını stratejik bir davranış olarak araştırmak, ona göre, ilgili aktörlerin sosyal ilişkilerinde yapısal unsurlardan, yani kurallar ve kaynaklardan yararlanma biçimlerini araştırmaktır ve yapı bu düzeyde kendini aktörlerin toplumsal karşılaşmalarda sözel ve pratik bilinçten (yani, bilincinde oldukları ve/veya bilgi stoklarındaki zımni bilgilerden) yararlanmaları biçiminde gösterir.

2. *Kurumsal düzeyde*: Burada stratejik davranış (metodolojik olarak) paranteze alınır ve kurallar ve kaynaklar sosyal sistemlerin sürekli yeniden üretilen özellikleri olarak görülür. Sosyal sistemlerin yapısal özellikleri analiz edilirken, insanların refleksif, bilinçli veya yarı bilinçli toplumsal davranışları askıya alınır ve böylece sosyal sistemlerin, önceden sözü edilen, üç boyutu, anlamlandırma, egemenlik ve meşrulaştırma ayırt edilebilir. Giddens toplumsal nedensellik ve zorlayıcılığı aynı şeyler olarak gören natüralist sosyolojilerde bu ayrıma kesinlikle rastlanmadığını öne sürer (a.g.y.: 226).

Çoğu kez sistem ve yapı terimlerinin birbiri yerine kullanıldığını belirten Giddens, sosyolojik teoride yapı ve eylem düalizminin bu iki terimi birbirinden ayırarak aşılabileceğini düşünür. Ona göre, tekrarlanan, rutin toplumsal etkileşimlerden meydana gelen sosyal sistemler (Giddens, 1977a/2005: 539) olayların belirli mekanlarda ve belirli zaman dilimlerinde yeniden üretilmeleriyle bir düzenlilik kazanır, kalıplaşır ve yapı da bu yeniden üretimin hem aracı (kurallar ve kaynaklar) hem de bir sonucu/ürünüdür. Bu üretim sürecinde ilgili bireylerin *pratik bilinç*leri önemli bir yere sahiptir (Giddens, 1979/2005: 447). Açarsak, aktörler mevcut bilgi stoklarından, bilinçli olmaktan ziyade pratik olarak başvurdukları yarı-bilinçli bilgilerinden, dolayısıyla büyük ölçüde içselleştirdikleri ve genellikle sorgulamadıkları kültürlerinden yararlanarak, toplumsal ilişkileri benzer, rutin bir biçimde yeniden-üretirler. Bu süreç Giddens tarafından yukarıdaki şekildeki gibi bir 'aktör modeli'yle açıklanır.

İlk olarak, bireyin kişilik tabakalaşmasının en altında güdüler, bir eylemi yapmaya iten bilinçdışı, bilinçsiz veya yarı bilinçli nedenler yatar. İkinci olarak, birey eylemlerinin nedenlerinin her zaman farkında olmasa veya açıkça ifade, formüle edemese bile, kendince sebepleri, gerekçeleri vardır ve onları rasyonelleştirir: hem yaptıklarının kendince mantıklı bir açıklaması olması hem de onlara mantıklı açıklamalar getirebilme veya 'bahane bulma' anlamında. Üçüncü olarak, bireyler, diğer varlıklardan farklı olarak, yaptıkları ve yapacakları eylemler, bunların nedenleri, muhtemel sonuçları hakkında/üzerinde düşünür ve bu düşünceleri ve geliştirdikleri yorumlar, bilgiler temelinde –bir geri bildirim süreciyle– davranışlarını değiştirebilirler. (Bu üç düzey sırasıyla, Giddens'ın Freud'un üçlü ayrımına karşı geliştirdiği bilinçdışı, pratik bilinç ve sözel bilinç ayrımına karşılık gelir.) Bunların yanı sıra, insanlar bilgili, yani gündelik hayatın nasıl sürdürülebileceğini bilen aktörler olsalar da, eylemlerinin içinde yer aldığı, bu eylemleri yapmaya iten bazı dış, toplumsal koşulların farkında olmayabilir, *ifade edemedikleri* bu koşullar da onların güdüleri, açıklamaları, düşünce, plân veya tasarılarıyla bir-

leşerek, birbirlerini karşılıklı (geri) besleyerek sosyal koşulların yeniden-üretimine, benzer biçimde tekrarlanan 'sistemli ilişkiler'e yol açabilirler. Ancak her toplumsal üretimin aynı zamanda bir üretim olduğunu, yani –etnometodologlar gibi– bir anlamda her karşılaşmada yeniden yaratıldığını düşünen Giddens'a göre, bu süreç büyük ölçüde sistemin ilk başladığı noktaya gelecek biçimde kendini yeniden-üretmesini sağladığı kadar, sayılan birçok faktörün etkisiyle her an değişime açık olması ihtimaline de açıktır. Bu yüzden, sosyal sistemler mekanik veya biyolojik sistemler gibi kapalı sistemler olarak görülemezler. Özetle, toplumsal ilişkilerin zaman ve mekânda kalıplaşması olan sosyal sistemler sergiledikleri sistemlilik derecelerine göre büyük farklılıklar gösterirler ve fiziksel ve biyolojik sistemlerde bulunabilen iç birliğe nadiren sahiplerdir (Giddens, 1984: 377).

Kurumsal düzeyde, Giddens'ın yukarda sözünü ettiği 'daha üst' refleksif-kendini-düzenleyici oluşum yeniden-üretim sürecinde temel bir rol oynar. Giddens'a göre, bu sürecin bir örneği, özellikle modern toplumlarda sistemlerin kendilerini yeniden-üretmeleri ve değişen çevre koşullarına göre kendilerini ayarlamalarında merkezi bir rol oynayan ve oynamayı sürdüren 'kurumsal refleksivite'dir. Bu kavram modern toplumlardaki, örneğin bilimsel yollarla ve araştırmalar sonucunda üretilen kavramlar ve perspektiflerin gündelik hayatın farklı alanlarına karışmasını ve karşılıklı geri-bildirimlerle şekillenmesini, yani bilgilerin tarihselci bir bakış açısıyla toplumsal ilişkilere yön vermekte kullanılmasını anlatır. Giddens'a göre, "İnsanların eylemleri hakkında teoriler oluşturmaları sosyal teorinin profesyonel toplum teorisyenlerinin bir keşfi olmaması gibi, bu teorisyenlerin ürettikleri fikirler de zorunlu olarak bizzat toplumsal hayat içinde geri-beslemede bulunma eğilimindedirler" (a.g.y.: 27-28) ve "Bunun bir boyutu genel sistemsel yeniden-üretim koşullarını düzenleme ve böylece kontrol girişimidir" (a.g.y.: 28). Özetle,

> Kurumsal refleksivite, sistemin yeniden-üretiminin genellik arz eden koşullarına karşı sorgulayıcı ve hesaplayıcı bir tutumun kurumsallaş-

> masını anlatır; o, hem geleneksel davranış biçimlerini zayıflatır hem de bu zayıflamanın ifadesidir. Refleksivite, aynı zamanda, (dönüştürme kapasitesi olarak kabul edilen) gücün oluşumuyla da ilintilidir. Modernlik koşullarında, global ölçekteki organizasyonlar dahil, organizasyonlardaki artışın ardında kurumsal refleksivitenin yaygınlık kazanması yatar (Giddens, 1993/2003: 10).

Giddens'a göre, aktörler kendi pratik bilinçlerinden yararlanarak yapıları üretir ve yeniden-üretirken, 'sosyal sistemler'i yaratırlar. Yani, sosyal sistemler fiilen yeniden üretilen yapılardır; insan öznelerin gerçek ve somut etkinliklerinden meydana gelirler; gerek tekil aktörler gerekse kollektiviteler arasındaki düzenli pratikler olarak organize olmuş yeniden üretilen ilişkileri (Giddens, 1979/2005: 208), karşılıklı bağımlılık ilişkilerini ve ayrıca zaman içindeki ilişkili olaylar akışını içerirler (Giddens, 1982: 34-35). Toplumsal yapılar, kurumlar ve sosyal sistemler somut insanların gerekçeleri, güdüleri ve refleksif davranışlarından bağımsız olarak varolamazlar. Onlar 'sadece yapının ikiliği aracılığıyla sürekli olarak üretildikleri ve yeniden-üretildikleri sürece varolurlar' (Giddens, 1977c/2005: 204). Sosyologlar olarak, araştırmaya yardımcı olması için bazen kurumsal olgulara veya sosyal sistemlere yoğunlaşabiliriz, ancak "kurumların 'kendilerine ait bir hayat'ı olmadığı asla unutulmamalıdır –toplumsal hayat aktörler tarafından kendi niyetli davranışlarının akışı içinde 'meydana getirilir'. Böylece ontolojik düzeyde, kurumlar ve sistemler sadece insanların gerekçeleri ve güdüleriyle ilişkili oldukları sürece varolurlar" (Layder, 1994: 139-140).

İnsan eylemi olmadan insan toplumları ve sosyal sistemlerin varolamayacağını belirten Giddens yanlış anlamayı önlemek için bir uyarıda bulunur:

> Ancak aktörlerin sosyal sistemleri yarattıkları doğru değildir; insanlar, *praxis*'in sürekliliği içinde daha önceden yapılanları yeniden yaparak bu sistemleri yeniden-üretir ve değiştirirler (Giddens, 1984: 171).

Sosyal bilimlerde 'yapısal analiz'in sosyal sistemlerin yapılaşmasını araştırmayı gerektirdiğini belirten Giddens, 'sosyal yapı'

teriminin Anglo/Amerikan sosyolojide genelde sahip olduğu 'görünür kalıp' anlamını kendi terminolojisinde sistem kavramının taşıdığını, ancak sosyal sistemlerin, toplumsal yeniden-üretimdeki süreklilikler sayesinde, mekânda olduğu kadar zamanda da kalıplaştıklarının kabul edilmesi gerektiğini vurgular. Bu yüzden ona göre, bir sosyal sistem 'yapılaşmış bir bütünlük'tür (Giddens, 1979/2005: 206).

Layder'a göre, Giddens'ın 'yapı' ve 'sistem' ayrımı yapmasının nedeni, yapının sadece bellek izlerinde ve belleğin davranış içinde somut kullanımı anında varolduğunu söylediğinde, toplumsal kurumların zaman içindeki sürekliliğini açıklama problemiyle yüz yüze gelmesi, yapılar ve toplumun daha sürekli ve 'gözlenebilir' (reel) varoluşu arasında açık bir ayrım yapma gereği duymasıdır. Böylece sonuçta, sosyal sistemler ve kurumlar insanların davranışlarında sürekli yeniden-üretilerek toplumun rutin bir özelliği haline gelen görünür toplumsal ilişki kalıplarını (Layder, 1994: 139-140), başka deyişle, küçük gruplardan, toplumsal ağlara, büyük organizasyonlara kadar her tür gruplaşmadaki ilişki kalıplarını anlatır (Cohen, 2000: 94).

Sosyal sistemlerin, aktörler veya topluluklar arasındaki, zaman-mekân içinde yeniden-üretilen ilişki kalıplarından oluştukları ve bu yüzden, *durumsal pratikler*den meydana geldikleri (Giddens, 1981c/2000: 27-28; 1981a/2005: 508) düşüncesine Kaspersen aşağıdaki örnekle açıklık getirir:

> Yılın her günü, örneğin, Londra otobüsleri aynı rotada şehrin caddelerinde yol alır; yolcular biner, biletlerini satın alır, koltuklarına oturur ve duraklarda inerler; bütün bu eylemler sürekli olarak tekrarlanır ve yeniden üretilir. Giddens bu tür eylem kalıplarını bir *sosyal sistem* olarak terimleştirir. Sosyal sistemler aktörler veya kollektiviteler arasında zaman ve mekânda tekrarlanan ilişkilerden, yani tekrarlanan ve böylece bir bireysel edimin ötesine uzanan eylemlerden meydana gelirler. Sosyal sistemler bu yüzden yeniden üretilen ve bir toplumsal ilişkiler kalıbından ortaya çıkan toplumsal pratiklerdir (Kaspersen, 2000: 41-42).

Tekrarlanan toplumsal pratikler olarak analiz edilebilecek sosyal sistemler, Giddens'a göre, böylece, bireyler veya gruplar arasındaki düzenli karşılıklı bağımlılık sistemlerini içerirler ve sosyal etkileşim sistemleri oldukları için bireylerin durumsal etkinliklerini gerektirir ve zamanın akışı içinde sentagmatik olarak (yani, kalıplaşarak) varolurlar (Giddens, 1979/2005: 207). Ayrıca, zaman ve mekânda yer alanın yapılar değil sosyal sistemler olduğunu belirten Giddens, bu yüzden, sosyal sistemlerin yapılaşmış 'alanlar' olarak, yani aktörlerin içlerinde *karşılıklı konumları* işgal ettikleri –etkileşimin zamansallığı içinde yeniden-üretilen– yapılaşmış 'alanlar' olarak görülmesinin bir sorun yaratmayacağını düşünür (a.g.y.: 273).

Giddens'ın sistem kavramı konusunda yapısal-işlevselciliğe bir başka itirazı roller ve sosyal sistemler arasında kurulan ilişkiyedir. Rol kavramını tamamen reddetmediğini belirten Giddens, aslında sosyal sistemlerin roller ya da onların birleşimlerinden oluştuğu düşüncesine ve Parsons'ın, rol 'bireyin kişiliği ve sosyal sistemin yapısı arasındaki ana eklemlenme noktasıdır' anlayışına karşı olduğunu vurgular. Çünkü ona göre, "*Sosyal sistemler rollerden değil, aksine (yeniden-üretilen) pratiklerden oluşurlar*" ve "aktörlerle yapılar arasındaki … 'eklemlenme noktaları' olarak alınması gereken, roller değil, pratiklerdir (a.g.y.).

'Sosyal sistem' terimini 'grup' veya 'topluluk' ile aynı anlamda kullandığını belirten Giddens (1981c/2000: 46), daha sonraki bir çalışmasında toplumun özel bir sosyal sistem tipi (Giddens, 1984: 164), diğer sistemlere göre daha fazla öne çıkan özel karakteristiklere sahip bir sistem olduğunu öne sürer. Giddens, kendi toplum kavramını üç genel toplum anlayışını eleştirerek ortaya koyar: (i) genellikle işlevselci ve Marksist yazılarda karşılaşılan, 'işlevsel olarak ilişkili parçalar sistemi' olarak toplum; (ii) esasen Hegel'den etkilenenlerin benimsedikleri, 'anlamlı bütünlük' olarak toplum; ve (iii) özellikle Althusser ve izleyenlerle ilişkili, 'düzeyler' veya 'örnekler' olarak toplum (Giddens, 1981c/2000: 46).

Giddens'a göre, sosyoloji, özellikle sistemleri kapalı döngüler olarak gören biyolojik organizmacı düşüncenin yol açtığı işlevselci miras nedeniyle, toplumu genelde kapalı, sınırları belirli bir sistem olarak algılamıştır. Ayrıca, modern sosyologlar, modern toplumlar genellikle ulus-devletler olarak ortaya çıktıkları için, bu örneği tarihteki bütün toplumlara genelleyerek, çoğu kez zımnen, toplumu ulus-devletle özdeşleştirmişlerdir. Giddens'a göre bu kabul edilemez bir düşüncedir.

Sosyal sistemlerin hem süre hem genişlik bakımından en derinlere uzanan pratiklerinin *kurumlar* olduğunu (Giddens, 1979/2005: 206), toplumsal pratikler olarak düzenlenmiş etkileşimlerden oluşan sosyal sistemlerin çoğunlukla kurumlar olarak varlıklarını sürdürdüklerini belirten (1981c/2000: 46) Giddens'a göre,

> İlke olarak, bir sistem ... yeniden üretilen bütün eylemlerle inşa edilir. Bir sistem olarak toplum aktörler veya kollektiviteler arasındaki zamanda ve mekânda kurumlaşan ve genişleyen etkileşimi içerir. Toplum kavramını alırken, Giddens ayrıca, toplumun diğer sosyal sistemlerden "belirli yapısal özelliklerin zaman ve mekânda belirlenebilir bir 'kurumlar öbeği'ni üretmeye hizmet etmesi nedeniyle ayrıldığını ifade eder (Kaspersen, 2000: 45).

Ümit Tatlıcan

KAYNAKÇA

Baert, Patrick (1998), *Social Theory in the Twentieth Century*, Polity Press.

Cohen, Ira J. (1989), *Structuration Theory: Anthony Giddens and the Constitution of Social Life*, St. Martin's Press, New York

Cohen, Ira J. (1998), 'Anthony Giddens', *Key Sociological Thinkers*, Edited by Rob Stones, MacMillan Press Ltd.

Cohen, Ira J. (2000), 'Theories of Action and Praxis', *The Blackwell Companion to Social Theory*, Edited by Bryan S. Turner, Second Edition

Craib, Ian (1992a), *Anthony Giddens*, Routledge

Craib, Ian (1992b), *Modern Social Theory: From Parsons to Habermas*, Harvester/ Wheatsheaf, Second Edition

Cuff, E. C., W. W. Sharrock, D. W. Francis (1998), *Perspectives in Sociology*, Routledge, Fourth Edition

Elliot, Anthony. (2003), 'Anthony Giddens', *Key Contemporary Social Theorists*, Edited by Anthony Elliot and Lary Ray, Blacwell Publishing

Giddens, Anthony (1976/2003), *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*, Türkçesi: Ümit Tatlıcan, Bekir Balkız, Paradigma Yayınları, İstanbul

Giddens, Anthony (1977a/2005), 'Functionalism: *après la lutte*', *Studies in Social and Political Theory*, Hutchinson, p. 96-134 ['İşlevselcilik: *toz duman dağıldıktan sonra*', *Sosyal Teoride Temel Problemler*, Ek 3, s. 279-312]

Giddens, Anthony (1977b), 'Four myths in the history of social thought', *Studies in Social and Political Theory*, Hutchinson, p. 208-234.

Giddens, Anthony (1977c), 'Hermeneutics, ethnomethodology and problems of interpretative analysis', *Studies in Social and Political Theory*, Hutchinson, p. 165-178.

Giddens, Anthony (1979/2005), *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, University of California Press (*Sosyal Teoride Temel Problemler*, Türkçesi: Ümit Tatlıcan, Paradigma Yayınları, İstanbul 2005)

Giddens, Anthony (1981a/2005), 'Agency, institution, and time-space analysis', *Advences in Social Theory and Methodology: Toward an Integration of Micro- and Macro Sociologies*, Edited by: K. Knorr-Cetina and A. V. Cicourel, Routledge and Kegan Paul, 1981, s. 161-174 ['Failik, kurum ve zaman-mekân analizi', *Sosyal Teoride Temel Problemler*, Ek 2, s. 269-278

Giddens, Anthony (1981b/2005), 'Time and Space in Social Theory: A Critical Remarks on Functionalism', *Current Perspectives in Social Theory*, Vol. 2, Jai Press Inc., p. 3-13 ['Sosyal Teoride Zaman ve Mekân: İşlevselcilik Üzerine Eleştirel Sözler', *Sosyal Teoride Temel Problemler*, Ek 4, s. 313-323]

Giddens, Anthony (1981c/2000), *Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi*, Türkçesi: Ümit Tatlıcan, Paradigma Yayınları, İstanbul

Giddens, Anthony (1982), 'Action, Structure, Power', *Profiles and Critiques in Social Theory*, Macmillan Press, London.

Giddens, Anthony (1984), *The Constitution of Society*, University of California Press

Giddens, Anthony (1985), 'Marx's Correct Views on Everything', *Theory and Society* 14, s. 167-174

Giddens, Anthony (1986/2005), 'Action, Subjectivity and the Constitution of Meaning', *Social Research* 53, s. 529-545 ['Eylem, Öznellik ve Anlamın İnşası', *Sosyal Teoride Merkezi Problemler*, Ek 5, s. 325-335]

Giddens, Anthony (1987a/2005), 'Structuralism, post-structuralism and the production of culture', *Social Theory and Modern Sociology*, Anthony Giddens, Stanford University Press, 1987, p. 73-108; *Social Theory Today*, eds. Anthony Giddens and Jonathan H. Turner, Polity Press, 1987, p. 195-221 ['Yapısalcılık, post-yapısalcılık ve kültürün üretimi', *Sosyal Teoride Temel Problemler*, Ek 1, s. 239-268]

Giddens, Anthony (1987b), 'The Social Sciences and Philosophy', *Social Theory and Modern Sociology*, Stanford University Press, s. 52-72

Giddens, Anthony (1987c), 'What Do Sociologist do?', *Social Theory and Modern Sociology*, Stanford University Press, s. 1-21

Giddens, Anthony (1987d), 'Erving Goffman as a systematic social theorist', *Social Theory and Modern Sociology*, Stanford University Press, s. 109-139

Giddens, Anthony (1993a/2003), 'İkinci Baskıya Giriş', *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*, Türkçesi: Ümit Tatlıcan, Bekir Balkız, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2003

Giddens, Anthony (1993b), *Sociology*, Second Edition, Polity Press.

Giddens, Anthony (1996a), ' Garfinkel, Etnometodoloji ve Yorumbilgisi', *Siyaset, Sosyoloji ve Sosyal Teori*, Çeviren: Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul

Giddens, Anthony (1996b), 'What is Social Science', *In Defence of Sociology*, Polity Press, s, 65-77

Kaspersen, Lars Bo (2000), *Anthony Giddens: An Introduction to a Social Theorist*, Translated by Steven Sampson, Blackwell Publishers.

Layder, Derek (1994), *Understanding Social Theory*, Sage Publications

Ritzer, George (1992), *Sociological Theory*, McGraw-Hill International Editions

Turner, Jonathan (1991), *The Structure of Sociological Theory*, Fifth Edition, Wadsworth Publishing Company, California

Yıldırım, Engin (1999), 'Anthony Giddens'ın Yapılanma Teorisi', *Bilgi*, Sayı 1, s. 25-44

Waters, Malcolm (1994), *Modern Sociological Theory*, Sage Publications

Sosyal Teorinin Temel Problemleri

Sosyal Analizde Eylem, Yapı ve Çelişki

Anthony Giddens

Felsefe ve sosyoloji, uzunca bir süre, bir buluşma zeminini reddederek aralarındaki rekabeti gizleyen, gelişimlerini engelleyen, birbirini anlamalarını zorlaştıran, böylece kültürü sürekli krize iten bağımsız birer sistem altında yaşadılar.

Merleau-Ponty

Giriş

Yaklaşık on yıl kadar önce, ondokuzuncu yüzyıl Avrupa sosyal teorisinden çağdaş sosyal bilimlere miras kalan problemleri araştıracak bir çalışma tasarlamıştım. O zamandan beri ilgimi tamamen bu projeye yoğunlaştırdım. O dönemde, çağdaş dünyadaki sosyal bilimlerin Avrupa'da ondokuzuncu yüzyılda ve yirminci yüzyıl başında geliştirilen düşüncelerin güçlü etkisi altında olduklarını ileri sürmüştüm: bu görüşümde hâlâ ısrar ediyorum. Ondokuzuncu yüzyıl toplumsal düşüncesinden bir şeyler ancak tamamen eleştirel bir yaklaşımla alınmalıdır. Aynısı Marx'ın yazıları için de geçerlidir. Ondokuzuncu yüzyıl toplumsal düşüncesinin kapsamlı eleştirel yorumu için bir başlangıç çalışması olarak tasarladığım *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori*'de[1] öne sürdüğüm, Marksizm ve 'burjuva sosyal teori' arasında kesin bölünme çizgileri yoktur görüşüm hâlâ geçerlidir. Ancak bu teoriler, aralarındaki önemli farklara rağmen, geliştirildikleri koşulların bazı kusurlarını paylaşırlar; günümüzde hiç kimse yazdıklarına sadık kalarak Marx'ın ruhuna bağlı kalamaz.

---

1 Anthony Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory* (Cambridge University Press, 1971).

Bu projenin üst düzeyde devamı olan elinizdeki kitap metodolojik ve temel problemler üzerine bir metin olarak tasarlanmıştır. *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*'nda[2] ve *Sosyal Teori ve Siyaset Teorisinde Araştırmalar*'ın[3] bazı bölümlerinde, sosyal teoride yaygın iki 'araştırma programı'nın, yani hermeneutik veya 'yorumcu sosyoloji' anlayışları *ile* işlevselciliğin eleştirel bir değerlendirmesini yaptım. Bu değerlendirmeler, kitabın ilk yazısında, yapısalcı düşüncedeki bazı temel eğilimler üzerine eleştirel bir değerlendirmeyle tamamlanmaya çalışılacaktır. Kitabın diğer kesimlerinde üç yaklaşımdan da yararlansam bile, onlardan tamamen farklı bir teorik yaklaşım geliştirmeyi amaçlıyorum. Bu yaklaşımı *yapılaşma teorisi* olarak adlandırıyorum. Elinizdeki kitap aslında hem bir sonuç hem de giriş çalışmasıdır. Burada, önceki iki kitapta geliştirilen metodolojik yaklaşım genişletilir. Ancak ayrıca onu, sonradan yayınlanacak, temalarını ana hatlarıyla ortaya koyacağım çağdaş bir kapitalizm ve sosyalizm araştırmasına hazırlık çalışması olarak düşünüyorum.

Yapılaşma teorisi bir eksikliğin tespitiyle, sosyal bilimlerde bir eylem teorisi olmadığı teziyle başlar. Bu tezi daha önce *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*'nda biraz ayrıntılı olarak ele almıştım. Eylemin amaçları, gerekçeleri ve güdüleri hakkında hacimli felsefî literatüre rağmen, bu alandaki çalışmalar günümüz sosyal bilimlerini fazla etkilememiştir. Bunun nedeni kısmen anlaşılabilir; zira İngiliz ve Amerikan filozofların geliştirdiği eylem felsefesinde sosyal teorinin temel problemleriyle, yani kurumsal analiz, güç ve sosyal değişme konularıyla fazla ilgilenilmez. Ancak, dikkatlerini bu problemlere yoğunlaştıran düşünce okullarında, özellikle işlevselcilik ve

2 Anthony Giddens, *New Rules of Sociological Method* (London: Hutchinson, 1976) [*Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*, Türkçesi: Ümit Tatlıcan, Bekir Balkız, Paradigma Yayınları, İstanbul, Mart 2003].

3 Anthony Giddens, *Studies in Social and Political Theory*, (London: Hutchinson, 1977).

ortodoks Marksizm'de olaylara toplumsal determinist açıdan bakılmıştır. Bu düşünce okulları, davranışlarını araştırmak istedikleri toplumsal aktörlerin 'arkalarında olup biten'i anlama arzusuyla, eylem felsefesinde insan davranışı için temel önemde olduğu düşünülen olguları büyük ölçüde görmezden gelmişlerdir.

İradecilik ve determinizm arasındaki karşıtlık sadece bu rakip yaklaşımlar bir araya getirilerek veya birleştirilerek aşılamaz. Problem daha derindir. Eylem felsefesinin, kurumsal analiz problemlerini teorileştirme başarısızlığının yanı sıra, genelde iki sınırlayıcı kaynaktan etkilendiğini düşünüyorum. İnsanî edim/faillik konusunda uygun bir anlayış öncelikle bir eyleyen özne teorisiyle ilişkilendirilmelidir; ikinci olarak, amaçlar, gerekçeler vb.ni bir şekilde yan yana gelmiş şeyler olarak görmekten ziyade, eylemi davranışın *zamanda ve mekânda* sürekli akışı olarak açıklamamız gerekir. Ana hatlarıyla açıkladığım özne teorisi, üç ilişkiler bütünü –bilinçdışı, pratik bilinç ve sözel bilinç– temelinde şekillenen kişilik 'tabakalaşma modeli'ne başvurmayı gerektirir. *Pratik bilinç* kavramını yapılaşma teorisinin temel bir unsuru olarak alıyorum.

Nasıl ki faillik kavramını sosyal teoriye sokmak için mevcut eylem felsefesi anlayışlarında değişiklikler yapılması gerekiyorsa, sosyolojik literatürde fazlaca öne çıkan yapı ve sistem kavramları da bu uygulamadan payını almalıdır. 'Yapı' kavramı işlevselci ve yapısalcı yazarlar tarafından çok farklı şekillerde yorumlansa bile, iki anlayışta da yapı ve sistem kavramları çoğu kez birbirinin yerine kullanılır. Sadece yapı ve sistem kavramları arasındaki ayrımın önemini değil, terimlerin genelde anlaşılandan farklı biçimde alınmaları gereğini de vurguluyorum. Faillik teorisinde olduğu gibi, kitabın temalarından birini, eylem ve yapının karşılıklı bağımlılığını göstermek için, *her toplumsal etkileşime içkin bir özellik olan zaman-mekân ilişkileri*ni kavramamız gerektiği tezi oluşturur. Sosyal teoride zamanın arka plâna itilmesinin, yapısalcılık ve işlevselcilikte benzer biçimde yer

alan eşzamanlı/artzamanlı veya statik/dinamik ayrımlarına bağlılığın zorunlu sonucu olduğunu göstermeye çalıştım. Yapılaşma teorisine göre, zaman-mekân içinde konumlanmış bir sosyal sistemler anlayışına, yapı zaman ve mekân-dışı bir şey *olarak*, yani toplumsal etkileşim esnasında bu etkileşimin aracı ve sonucu olarak üretilen ve yeniden-üretilen *fiili/soyut* (virtual) *bir farklar düzeni şeklinde* anlaşıldığında ulaşılabilir. *Unser Leben geht hin mit Verwandlung* der Rilke: hayatımız dönüşümlerle geçer. Yapılaşma teorisiyle işte bunu yakalamaya çalışıyorum.

Bu yazılarda savunduğum yaklaşım Heidegger'in varlık ve zaman anlayışından büyük ölçüde etkilenmiştir: ancak daha ziyade, ontoloji olarak değil, sosyal sistemlerin zamansal-mekânsal inşasını kavramlaştırmayı sağlayacak felsefî bir kaynak olarak. William James zamandan söz ederken Heidegger'in görüşünü yansıtır: 'Tam anlamıyla mevcut an sadece sözel bir varsayımdır, yoksa bir durum değil; tek mevcut, zamanın daima somut bir biçimde sona ererek geçmişte kalışı ve ufukta belirişinin sürekli birbirine karıştığı "akıp giden an" olarak gerçeklik kazanır.'[4] Doğa ve toplumun iç içe geçen zamansallığı, bana göre, sadece 'temel' ve 'ikinci doğa'nın sürekliliğindeki tek bağlantı noktası olan insanın, *Dasein*'in sonluluğu ve olumsallığında ifadesini bulur. Zamanın 'akıp gidiş'inin acımasızlığını insan varlığının kaçınılmaz 'ölümü'yle dilsel benzerlik sayesinde kavrayabiliriz. *Dasein*'in olumsallığı sadece zaman-içinde-olmanın mekân-içinde-olmayla ilişkisinde değil, Heidegger'in gösterdiği gibi, aynı zamanda 'varolanlar'ın inşasında (sosyal teoride, yapılaşma içindeki toplumun inşasında) mevcuttur. Onun belirttiği gibi, zaman sadece –mekânda-bulunmayla olumsal ilişki içindeki– bir şimdiler ardışıklığı olarak anlaşılırsa, zamanın niçin geriye gitmediğini kavramak imkânsız hale gelir: zamanın 'ilerleme'si zaman ancak 'mümkünün olması' anlamına geldiği takdirde açıklanır.

4 William James, *A Pluralistic Universe* (New York: Longman, 1943), s. 254.

Modern felsefede çoğu kez Heidegger ve Wittgeinstein ile 'dilsel dönemeç' arasında bir bağ kurulur. Karşı olduğum bazı yaklaşımlar tarafından savunulan bu görüşün kesinlikle yanıltıcı olduğunu düşünüyorum. Gerek yapısalcılıkta gerekse çoğu yorumcu sosyoloji anlayışında farklı biçimlerde ifade edilen 'toplum dile benzer' temasına karşıyım. İlk bölümde yapısalcı toplumsal düşüncede sürekli karşılaşılan bazı sıkıntılara değineceğim; *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*'nda yorumcu sosyolojileri bu hususta eleştirmiştim. Wittgeinstein'ın olgun dönem felsefesinin sosyal teorinin mevcut problemleri açısından büyük öneme sahip olduğunu düşünüyorum: ancak bana göre, bu yazılar, sosyal teori açısından, dilin *toplumsal pratikler*le ilişkisini kurmaları nedeniyle değerlidirler, yoksa onlar 'post-Wittgeinsteincılar'ın genelde anladıkları haliyle bizim için o kadar önemli değillerdir. Rossi-Landi ve diğerlerinin Marx ve Wittgeinstein arasında kurmaya çalıştıkları ayrıntılı paralellikleri özellikle değerli bulmuyorum; aksine Marx ve Wittgeinstein arasında toplumun *Praxis* olarak üretimi ve yeniden-üretimi konusunda doğrudan süreklilik olduğunu öne sürüyorum. Her tür dil felsefesi, kanaatimce, (genellikle üstü örtülü olarak) 'dilin sınırları' anlayışına atıfta bulunur: dili mümkün kılan şey onun içinde doğrudan ifade edilemez. Wittgeinstein'ın olgun dönem felsefesinde 'dilin sınırları' açıklanır ve bu açıklama anlam teorisine temel alınır. Dil, doğası gereği, *yapılması zorunlu şeyler*le ilişkilidir: dilin 'anlamlı' olarak inşası toplumsal hayat tarzlarının süregiden pratikler olarak inşasından bağımsız olarak alınamaz.

Toplumsal pratiklerin, pratik bilinçle birlikte, sosyal teorideki geleneksel iki düalizm arasındaki temel ilişkilendirici uğraklar olduklarını düşünüyorum. Bunlardan ilkine iradeci ve determinist teoriler arasındaki karşıtlık, yani birey/toplum veya özne/nesne düalizmi bağlamında değinmiştim. İkinci düalizm, bilinçli ve bilinçsiz bilme tarzları arasındadır. Yapılaşma teorisinde bu düalizmlerin yerine, tek bir kavramsal hareket olarak, *yapının ikiliği* anlayışı geçirilir. Yapının ikiliğiyle, toplumsal hayatın toplumsal pratikler içinde tekrara dayalı inşasını anlatıyorum: yapı pra-

tiklerin yeniden-üretiminin hem aracı hem sonucudur. Yapı, aynı anda, hem faillerin* ve toplumsal pratiklerin oluşumuna karışır hem de sadece bu sürecin vücut bulduğu anlarda 'varolur'.

Aşağıdaki tezi yapılaşma teorisinin temel teoremlerinden biri olarak alıyorum: *her toplumsal aktör üyesi olduğu toplumun yeniden-üretim koşulları hakkında çok şey bilir.* Bunu görememek işlevselcilik ve yapısalcılığın benzer önemli bir eksikliğidir; ve bu tespit diğer farklı işlevselci düşünceler kadar Parsons'ın 'eylemin referans çerçevesi' için de doğrudur. 'Her toplumsal aktör eylemleriyle inşa ettiği ve yeniden-ürettiği sosyal sistemler hakkında bilgi sahibidir' önermesi yapının ikiliği anlayışının zorunlu mantıksal bir özelliğidir. Ancak önerme dikkatlice açıklanmalıdır. Bu bilgiler somut toplumsal davranışlar içinde farklı biçimlerde sergilenebilir. Bunlardan biri bilmenin bilinçsiz kaynakları içinde mevcuttur: bilginin bilinçdışı düzeyindeki mevcudiyetini yadsımanın hiçbir temel dayanağı yoktur. Gerçekte, bilinçsiz arzuların harekete geçmesi için doğal olarak bilinçsiz bilişsel unsurlara gerek olması bununla ilgili bir örnek olarak verilebilir.[5] Bu kitapta geliştirilen tezler açısından daha önemli olan, aktörlerin toplumsal ilişki kurarken yararlandıkları zımnî bilgi stokları olarak pratik bilinç *ile* söz veya yazıyla ifade edebildikleri bilgiyi içeren 'sözel bilinç'** arasındaki farklılıklardır. Her aktör, bir ölçüde oluşumuna katkıda bulunduğu sosyal sistemlere *sözel olarak nüfuz eder.*

Yukarıdaki paragrafta ve kitabın birçok yerinde 'bilgi' teriminin ima ettiği geçerlilik-iddialarını paranteze aldım, ancak 'inanç'tan ziyade özellikle 'bilgi' terimini kullanmayı yeğledim. Toplumsal aktörlerin sosyal sistemlerin üretimi ve yeniden-üretiminde yararlandıkları bilginin mantıksal statüsü, son yazıda

---

* agents: Giddens bu terimi (daha ziyade) eylem yapma gücüne sahip olduğu varsayılan bireyleri ve ayrıca farklı grup, birlik veya organizasyonları anlatmak için kullanır. Bu yüzden, terimin sosyal olay ve oluşumlara etkide bulunan faktörler veya âmillerle karıştırılmaması önemlidir. [Ü. T.].

5 Bir tartışma için, bak. Alvin I. Goldman, *A Theory of Human Action* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1970), s. 123-124.

** Bireylerin söz veya yazıyla ifade edebildikleri [Ü. T.].

vurguladığım gibi,[6] iki düzlemde değerlendirilmelidir. Metodolojik düzlemde, 'karşılıklı bilgi' olarak adlandırdığım şey sosyal analizcilerin toplumsal hayata ilişkin 'geçerli' betimlemeler yapabilmek için kesinlikle gerek duydukları düzeltilemez bir kaynaktır. Wittgeinstein'ın belirttiği gibi, bir hayat tarzını bilmek prensip olarak ona katılabilmektir. Ancak, toplumsal etkinlikler üzerine betimlemeler veya nitelemelerin geçerliliği *ile* aktörlerin söylemleri içinde oluşturulan inanç-iddiaları olarak 'bilgi'nin geçerliliği farklı meselelerdir.

Aktörlerin içinde bulundukları sosyal sistemlere sözel nüfuzlarının derecesi ve doğası kollektivitelerde *kontrolün diyalektiği* olarak terimleştirdiğim olgu açısından büyük öneme sahiptir. Bu olgu *faillik ve güç arasındaki asli ilişki*nin bir yönüdür. Sosyal sistemlerdeki güç ilişkilerini düzenli özerklik ve bağımlılık ilişkileri olarak kavramlaştırıyorum. Güç ilişkileri her zaman ikitaraflıdır; başka deyişle, aktör bir toplumsal ilişkide tâbi konumda olduğunda bile, bu ilişki ona diğerleri üzerinde belirli düzeyde bir güç sağlar. Sosyal sistemlerde tâbi konumda bulunanlar, hangi kaynaklara sahip olurlarsa olsunlar, bu sistemlerin yeniden-üretim koşulları üzerindeki kontrolü bir ölçüde tersine çevirmekte çoğu kez ustadırlar. Bu sözle, toplumsal hayatın bir anlamda güç mücadelelerine indirgenebileceğini kast etmiyorum; aslında bu mücadeleler önemli ve sürekli olabilse de, çatışma ve güç arasında mantıksal değil, sadece olumsal bir ilişki vardır.

Aktörlerin eylem koşulları üzerindeki kısıtlamalar ve çarpıtmalar doğrudan *ideolojinin etkisiy*le ilintilidir. İdeoloji problemini tartışırken, ideoloji-eleştirisindeki sorunların çoğunlukla onlarla birlikte ele alınan epistemolojik problemlerden tamamen farklı olduklarını göstermek istiyorum. İdeoloji, diğerleri –örneğin bilim– gibi, özel bir sembol-sistemi değildir. Benim terminolojimde ideoloji *ideolojik* olanı anlatır, bu olgu egemen gruplar veya sınıfların kendi özel çıkarlarını evrensel çıkarlar olarak gösterme

6 Ayrıca, bak. Giddens, *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*, s. 144 ve devamı.

gücü temelinde anlaşılmalıdır. Dolayısıyla, bu güç egemenlikle ilişkili bir kaynak türüdür. Kitapta ideoloji-eleştirisinden ne anlaşılması gerektiğini ve sosyal bilimlerin çağdaş dünyada bir eleştirel teori olarak nasıl kullanılabileceğini ana hatlarıyla açıklayacağım; daha fazlasını sonraki çalışmaya saklıyorum. Aynı sözler bir ölçüde çelişki ve çatışma analizi için geçerlidir. Toplumsal çelişki kavramı üzerinde daha ayrıntılı olarak duracak ve bu kavramın kapitalizm ve devletçi sosyalizmdeki çelişkiler hakkında daha bütünlüklü bir araştırmaya giriş potansiyeline hangi ölçüde sahip olduğunu göstermeye çalışacağım. Böyle bir araştırma çağdaş toplum üzerine eleştirel bir teorinin özünü oluşturmalı ve bu eleştirel teori de açık bir gerçekle, Marksizm'in de ideolojik bir egemenlik aracı olabileceği ve olduğu gerçeğiyle yüzleşmelidir.

Bu kitapta geliştirilen yapılaşma teorisi *işlevselci-olmayan bir manifesto* olarak okunabilir. Bana göre, farklı Marksist işlevselcilik biçimleri dahil, işlevselci teoriler eylemin niyetlenilmemiş sonuçlarına odaklandıkları için önemlidirler. Niyetlenilmemiş sonuçları çoğunlukla göz ardı eden eylem felsefeleri karşısında bu vurgu oldukça önemlidir. İnsan tarihinin niyetler/yönelimlerden uzaklaşması ve bu uzaklaşmanın sonuçlarının insan eylemi üzerinde nedensel-etkiler biçiminde geri dönmesi sosyal hayatın ayrılmaz bir özelliğidir. Ancak, işlevselcilik bu geri-dönüşü, toplumsal unsurların yeniden-üretilmesi için gerekli 'toplumun gerekçeleri' haline dönüştürür. Yapılaşma teorisine göre, sosyal sistemlerin amaçları, gerekçeleri veya ihtiyaçları yoktur; bunlara sadece bireyler sahiplerdir. *Sosyal sistemlere amaçlılık yükleyen bir sosyal yeniden-üretim açıklamasının geçersiz olduğu belirtilmelidir.* Ancak, işlevselciliğe ilke olarak karşı olduğunu söyleyenlerin çoğu pratikte işlevselci kabullerden hareket etme eğilimindedir. İşlevselci görüşleri mantıksal veya ideolojik temellerde reddetmek bir şeydir; bunu yaparken sosyal sistemlerin yeniden-üretiminde niyetlenilmemiş sonuçların önemini kabul etmek, yani işlevselci-olmayan bir bilim anlayışının gerçekte neyi gerektirdiğini göstermek tamamen farklı bir şeydir.

Bir toplumdaki toplumsal yeniden-üretim koşullarını ve böylece istikrar ve değişmeyi analiz ederken, gelenek ve rutinleşmenin toplumsal hayattaki önemini göstermeye çalışacağım. Geleneği tutuculara terk etmemeliyiz! Kurumların uzun-dönemli sosyal gelişme süreçleri içinde çökelmesi, değişme hızı hangi düzeyde olursa olsun, her toplum tipinin kaçınılmaz bir özelliğidir. Bu gerçeği, inkâr etmek yerine, kavramsal düzeyde anlamaya çalıştığımızda sosyal değişme araştırmasında ilerleme kaydedebiliriz. Zamanın insan aktörün *süre*si* (dureé) düzleminde bir kenara itilmesinin karşılığı, sosyal teoride toplumsal kurumların zamansallığının arka plâna itilmesidir –bu tutum büyük ölçüde eşzamanlı/artzamanlı ayrımından etkilenmiştir. Sosyologlar, bu ayrıma dayanarak, aralarından bazı kişilerin, sosyal sistemlerin yapısal özelliklerinin araştırılmasının sosyologlara bırakılması pazarlığının bir parçası olarak, olayların zaman içindeki ardışıklığını araştırmayı tarihçilere bırakmaya razı olmuşlardır. Ancak, bu tür bir işbölümü, sosyal teoriye zamansallığı tamamlayıcı bir unsur olarak yeniden sokma girişimi bakımından mantıksal temelden yoksundur: tarih ve sosyoloji birbirinden metodolojik olarak ayrılamaz.

'Sosyoloji', daha önce bir başka yerde belirttiğim gibi,[7] masum bir terim değildir. O, kaynakları ve mevcut kullanımı bakımından, kitabın son bölümünde ilişkili olduklarını gösterdiğim üç yaklaşımla, yani natüralizm, işlevselcilik ve sanayi toplumu teorisiyle özdeşleştirilmiştir. Sosyoloji terimi günümüzde o kadar yaygın olarak kullanılmaktadır ki, ondan tamamen kurtulmak engelleyici bir girişim olacaktır. Terimi *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*'nda ve bu kitapta, genel düzeyde sanayileşmiş toplumlardaki kurumların araştırılması anlamında kullanmayı sürdürdüm. Ancak onu diğer sosyal bilimlerden bu şekilde ayırmak sadece kötünün iyisidir ve geliştirdiğim kabulleri tüm bu bilimlere uygulayacağım için 'sosyal bilimler' terimini genel anlamda kullanıyorum.

---

* bireyin ömrü, hayat döngüsü [Ü. T.].

7 Giddens, *Studies in Social and Political Theory*, s. 23-24.

1. Bölüm

Yapısalcılık ve Özne Teorisi

'İşlevselcilik' ve 'yapısalcılık': bu iki yaklaşım, muhtemelen son otuz-kırk yıldır sosyal teorinin önde gelen temel geleneklerini oluşturmuştur. İki terim de uzunca süre önce asıl anlamını yitirmiş olmasına rağmen, onların yararlandıkları bazı temel fikirleri belirlemek mümkündür. Bir ölçüde ortak kaynaklardan beslenen bu iki yaklaşım önemli bazı ortak özelliklere sahiptir. İkisinin de soyağacı, 'işlevselcilik'te Raddcliffe-Brown ve Malinowski, 'yapısalcılık'ta Saussure ve Mauss'un çalışmaları üzerinden kırılmaya uğrayarak, Durkheim'e kadar uzanır.[1] Raddcliffe-Brown ve Malinowski spekülatif, evrimci antropolojiye, Saussure kendi selefleri yeni-gramercilerin benimsediklerinden pek de farklı olmayan düşüncelere karşı çıkar. Eşzamanlı/artzamanlı ayrımını

1 Durkheim'in Saussure [illegible]erindeki etkisinin niteliği ve kapsamı bir ölçüde tartışma konusudur. Örneğin, b[illegible] . E. F. K. Koerner, *Ferdinand de Saussure* (Braunschweig: Hunold, 1973), s. 45-7[illegible]. (Dipnotlardaki bütün sayfa numaraları orijinal metinlere aittir [Ü. T.]).

benimseyen bu üç yazar eşzamanlılığı vurgular. Üçü de, sistemi unsurlarının karşısına koyarak, (sosyal ve dilsel) 'sistem'in önemini vurgular. Ancak temel vurgular bu noktadan itibaren değişmeye başlar. İşlevselcilikte 'sistem'in örnek modeli genellikle organizmadır ve işlevselci yazarlar, biyolojiye her zaman hedeflerine ulaşmak için yağmalanabilecek bir kavram bankası olarak bakmışlardır. Yapısalcılık, elbette, Saussure'ın çalışmasında ve daha sonra Prag çevresinde bir dilbilim anlayışı olarak başlamıştır; ancak, sosyal teorideki yapısalcılık, en isabetli biçimde, toplumsal ve kültürel olguların açıklanmasında dilbilim modellerinin (yapısalcı dilbilimin etkisini taşıyan modellerin) kullanılması olarak tanımlanabilir.[2]

Bu iki yapısalcı anlayış arasındaki ayrılık, sosyal teorinin gelişimi bakımından, Anglo-Sakson dünyada Fransa'dakinden daha önemli olmuştur. Aşağıda daha önemli bazı farklılıkları göstermeye çalışacağım. Daha genel düzeyde yorumlandığında, aslında (Barthes, Foucault, Althusser, Lacan, Piaget, Grimas vb. dahil) oldukça farklı yazarın katkılarını akla getiren genel bir yapısalcılık değerlendirmesi yapmayı düşünmüyorum. Kesinlikle belirli birkaç konuya odaklanacağım: Saussure'ın dilbilim teorisi, Lévi-Strauss'un 'mit' açıklaması ve yeni bir yapılaşma teorisi geliştirmeye çalışan Derrida ve Kristeva'nın 'gösterge eleştirisi'.

Geliştirmeyi düşündüğüm bazı temalar, sonraki yazılarda ayrıntılı olarak analiz edilecekleri için, burada yeterince ele alınmamışlardır. Bu bölümü, önceden hem hermeneutiğe ve eylem felsefesine hem de işlevselciliğe yaptığım eleştiriler[3] bağlamında kullan-

2 Örneğin, Barthes'ın şu sözüyle karşılaştırın: 'Tümü birçok ekstra-lingüistik 'dil..."i tanımlamakla ilişkili olan bir dizi yapısal analiz yaptım.' (Roland Barthes, *Essais critiques* (Paris: Seuil, 1964) s. 155.

3 *New Rules of Sociological Method* (London: Huthincson, 1976) [*Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*; Türkçesi: Ü. Tatlıcan ve B. Balkız, Paradigma Yayınları, İstanbul, Mart 2003]; 'Functionalism: après la lutte', *Studies in Social and Political Theory*, (London: Hutchinson, 1977; *In Defence of Sociology*, Polity Press, s.78-111) ['İşlevselcilik: *toz duman dağıldıktan sonra*'. Çev: Ümit Tatlıcan, *E. Ü. Sosyoloji Dergisi*, Sayı 8-9, İzmir 2001; bkz. Ek: 3].

mak istediğim, ayrıca kitabın büyükçe bir kısmını oluşturan yazılara giriş olarak tasarladığım için, tartışmam kısmî ve seçici olacaktır. Aslında daha ziyade, yapısalcı düşüncenin sosyal teoriye katkılarını açıklamaya değil, onun eleştirel analizini yapmaya çalışacağım.

Saussure: yapısal dilbilim

Saussure'un yapısalcılık ve semiyolojideki sonraki gelişmeler açısından daha önemli farklı öğretileri, *dil* (langue) ve *konuşma* (parole) ayrımı, göstergenin keyfi karakteri, farklılık (difference) fikri, göstergenin gösteren ve gösterilenle birlikte inşası, eşzamanlı/artzamanlı ayrımı biçiminde sıralanabilir. Bu görüşlerin sadece taslak bir yorum gerektirdiği yeterince bilinmektedir.

Saussure 'yapı' terimini kullanmaz, kavramı Kıta dilbilimine sonradan Trubetskoy sokar; Saussure 'sistem' terimini yeğler. Saussure'a göre, *dil*i *konuşma*dan, konuşulan ve yazılan sözcükten ayıran temel belirleyici faktör sistematik karakteridir. Saussure için, *dil*in *konuşma*dan farkının ortaya konulması hem 'toplumsal olanı bireysel olandan'[4] hem de 'temel olanı ayrıntı niteliğinde ve az çok ilineksel olandan' ayırmayı sağlar. Toplumsal bir kurum olan dil, bu yüzden, tekil konuşmacıların yarattığı bir şey değildir: Konuşmacı dilin üstlendiği mevcut formları, Saussure'ın deyişiyle, 'pasif bir biçimde özümser'. *Konuşma*, *dil*in aksine, tümüyle farklı unsurlardan oluşan 'heterojen bir kütle'dir. Ses aygıtı dilin insanlar arasındaki temel aracı olmuştur; ancak, bu özellik *dil*in en temel özellikleriyle hiçbir ilişkiye sahip değildir: dilin bu temel özelliklerinin kaynağı insanın bir göstergeler sistemini kavrama ve düzenleme yetisidir. Gös-

---

4 Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics* (London: Peter Owen, 1960) s. 14 [Genel Dilbilim Dersleri I-II, Çeviri: Berke Vardar, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1976; Birey ve Toplum Yayınları, Ankara 1985].

tergeler dilbilimsel-olmayan unsurlar da içerebilecekleri için, insanın bu yetisi dille sınırlı değildir: bu yüzden Saussure, genel bir göstergeler biliminin veya –dilbilimin bir alt dalını oluşturabilecek– semiyolojinin mümkün olduğunu düşünür.[5]

Dilsel göstergelerin keyfi doğası ve onların farklılık aracılığıyla inşası Saussure'ın 'sistem olarak *dil*'i açıklamakta kullandığı temel fikirlerdir. İkisinde de içerik pahasına biçim, daha doğrusu, özselden ziyade ilişkisel* olan vurgulanır. Saussure göstergenin keyfi karakterini iki şekilde gösterir. İlk olarak, sadece farklı dillerden sözcükleri karşılaştırır: aynı anlama sahip olsalar bile, İngilizce'de 'ox' ve Fransızca'da 'boeuf'** terimlerini telâffuzda kullanılan sesler arasında hiçbir benzerlik yoktur. Bu bağlamda, göstergenin keyfiliğini 'farklı dillerin mevcudiyetine dayanarak ... kanıtlamak mümkündür'.[6] Ancak bu kanıt, bir dil içindeki sözcükleri oluşturan seslerin işaret ettikleri fizik nesnelerle özsel bir bağlantı içinde olmaması gibi bir kanıtın yanında ikincil önemdedir: bir nesne olarak 'ağacı' anlatmak için 'tree' teriminin 'arbre'*** teriminden daha az veya daha çok uygun olduğunu söyleyemeyiz. Saussure'ın, –'kesinlikle doğru' olduğunu düşündüğü– göstergenin keyfiliği tezinin yol açtığı tartışma sonrasında yaptığı açıklamada, keyfiliği farklı biçimlerde yorumladığını belirtmek önemlidir. Elbette, Saussure'ın özenle vurguladığı gibi, göstergelerin tekil konuşmacılar açısından keyfi olduğunu söyleyemeyiz. Tam tersine, konuşmacının dilde zaten yerleşik olanlara uymaktan başka seçeneği yoktur. Saussure,

---

5 Bu konu hakkında sonradan birçok tartışma yapılmıştır. Bazıları Saussure'ın semiyoloji ve dilbilim arasındaki ilişki üzerine görüşünü kabul etti; diğerleri ise, semiyolojiyi dilbilimden türeterek onu tersine çevirdi. Saussure'dan söz ettiğim zamanlar dışında 'semiyoloji' yerine daha ziyade 'semiyotik' terimini kullanıyorum.

* relational: (sözcükler hakkında) cümlenin bir birimi olarak kullanıldığı halde, kendi başına bir anlamı olmayan. "I have gone" cümlesindeki "have" relational bir sözcüktür. (Longman-Metro: Büyük İngilizce-Türkçe-Türkçe Sözlük, Metro Kitap-Yayın Pazarlama A. Ş., İstanbul 1993) [Ü. T.].

** ox (İng.) / boeuf (Fr.): sığır.

6 Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 68.

*** tree (ing.)/arbre (fr): ağaç.

ayrıca, 'tamamen keyfi' göstergeler ve 'nispeten keyfi' göstergeler ayrımı yapar: ikinciler birincilerden oluşturuldukları için ikinci-el sözcüklerdir. 'Neuf' tamamen keyfi bir terimdir, ancak 'dix-neuf'* terimi bileşik yapıda olduğu için, sadece nispeten keyfidir.

Nispi keyfilik ilkesi açıkça sadece dilin iç düzenini etkiler; bir bütün olarak dil nesne-dünyasıyla 'tamamen keyfi' bir ilişki içindedir. Bu sözden, bir dile ait terimlerin sadece *birbirlerine göre* tanımlanabilecekleri sonucu çıkar: terimler, diğer terimlerden sadece *dil*sel bütünlük içindeki karşıtlıklar veya farklılıklar olarak ayrıldıkları ölçüde kimlik veya süreklilik kazanırlar. Saussure'ın ünlü 'Cenova-Paris treni' örneği burada aktarmaya değer bir örnektir. Zira, ilerde göstereceğim gibi, bu örnek Anglo-Sakson düşünürlerin eylem felsefesi bağlamında tartıştıkları problemlerle belirli bir benzerlik taşır. 'Aynı' Cenova-Paris treninin, makine, araç ve personel farklı olsa bile, her akşam Cenova'dan 8.25'te ayrıldığını söyleriz. Saussure'a göre, bu trene kimliğini kazandıran şey onun diğer trenlerden hangi hususlarda farklılıklar gösterdiğidir: kalkış saati, güzergâhı vb. Aynı şekilde dilde de, dilsel birimlerin kimliği –bu birimler ister seslemeler (vocalisations) isterse yazılı terimler olsun– onları başka birimlerden ayıran farklılıklar veya karşıtlıklara bağlıdır, yoksa asıl içeriklerine değil. Sözgelimi, 't' harfi farklı şekillerde yazılabilir; onun kimliği, özsel bütünlüğü değil, aksine diğer harflerle arasındaki sınır sayesinde korunur. Aynısı kesinlikle dildeki sözcelemleri** oluşturan sesler için de geçerlidir. Böylece farklılık kavramı, Saussure'un ifade ettiği şekliyle, *dil*'in kendine-kapalı bir sistem olarak soyutlanmışlığını en üst düzeye çıkartır: dilin unsurlarının 'değer'inin kaynağı sadece onlar arasında çizilen sınırlardır. 'Dil

---

* neuf: dokuz; dix-neuf: ondokuz.

** sözcelem (utterance): *Genel olarak*, ağızdan çıkan sözler; *daha özel olarak da*, anlamlı bir iletişimin temelini oluşturan, iletişimde bulunmaya yarayan, bir mesajı bir başka bireye ileten konuşma (*Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000). [Ü. T.]

içinde', der Saussure, 'sadece farklılıklar vardır. Hatta daha önemlisi, bir farklılık, genellikle, bu farkın yaratıldığı pozitif terimlere gönderme yapar; ancak, dilde *pozitif terimler* dışında sadece farklılıklar vardır.'[7]

Kimliğin farklılık aracılığıyla olumsuz-inşası dilsel göstergelerin her iki tarafı, yani hem gösteren ve hem gösterilen için söz konusudur. Onların gösterge içinde bir araya gelmesiyle olumsuz olumluya dönüşür. Dilin sahip olduğu tek olumlu –ancak, en temel– özellik, gösterenler ve gösterilenlerin konuşma veya yazma sürecindeki eklemlenişidir. Dil, Saussure için, esas itibariyle gösteren düzeyinde bir ses/işitme sistemidir; ancak, gösterenler ve gösterilenler arasındaki bağlantılar hem sözlerde hem de yazıda zamanla kendini açığa vuran doğrusal dizilere göre düzenlenir. Bazen Saussure, sanki her gösteren –onunla ilişkili– belirli bir gösterilen, kavram veya 'düşünce'ye sahipmiş gibi yazmasına rağmen, bu yaklaşımın ikisi arasındaki ilişkiyi ortaya koymanın yanıltıcı bir yolu olduğunu da belirtir. Böyle bir yaklaşım, kavramların, onları ifade etmekte kullanılan terimlerden önce ve bağımsız olarak oluştukları anlamına gelecektir. Gösteren ve gösterilen arasındaki ilişki bundan çok daha derindir; düşünce, fonolojik/sessel farklılıklarla yaratılan değerler aracılığıyla söze dökülmediğinde gelişimini tamamlamamış bir oluştan öteye gitmez. Dilsel göstergeler, sadece –konuşma ve işitme, okuma ve yazma sırasında gerçekleşen geçici kavuşmalarda– gösterenler ve gösterilenler arasındaki karşılıklı ilişki sayesinde varlık kazanırlar.

Böylece, bazı iddiaların aksine, Saussurecu dilbilimde zamana yer olmadığı söylenemez. Saussure'ın gösterenlerin sıraizleyen veya doğrusal karakterini her dil için temel önemde görmesi ve bunu belirli eklemlenme noktalarında bir araya gelen gösterilenlerin sürekliliğiyle ilişkilendirmesi, onun görüşünün daha sonra Lacan ve Derrida tarafından geliştirilen düşünceler-

---

7 a. g. y., s.120

den göründüğü kadar uzak olmadığı anlamına gelir. Saussure, iki zamansallık biçimi arasında köklü bir ayrım yaparken, zamanı teorisinden aslında çok fazla dışlamaz. Bu zamansallık biçimlerinden ilki dilin sentagmatik düzeniyle ilintilidir ve bu yüzden eşzamanlılığın temel koşuludur; ikincisi ise, *dil*in özelliklerinin evrimiyle ilintilidir. Birinci anlamında zaman Saussure'ın dilin sistematik karakteri anlayışının ayrılmaz bir unsurudur, zira burada, sentagmatik boyut bütünün sadece kendi özel eklemlenmeleri içinde mevcut olduğu 'sistem' düşüncesi için hayatî önemdedir. Bu düşünce, sosyal teorideki işlevselci anlayışa ait organik veya mekanik sistemler analojisi üzerine kurulu bütünlük anlayışından tamamen farklıdır. Ancak Saussure eşzamanlının artzamanlıdan bağımsızlığını ısrarla vurgular. Eşzamanlı ve artzamanlı perspektifler arasındaki fark, ona göre, 'mutlaktır ve ikisi hiçbir şekilde uzlaştırılamaz'; artzamanlı perspektif 'sistemleri şekillendiren, ancak sistemle alâkasız' olgularla ilgilidir.[8] Bir sistemin durumlarını araştırmak için onu kendi unsurlarındaki değişimlerden tamamen soyutlamamız gerekir. Bu durum, ayrıca, *dil* ve *konuşma* ayrımıyla ilintilidir. *Dil*in doğasını sadece eşzamanlı analizle kavrayabiliriz.[9] Artzamanlı de analiz olay düzeyinde, yani konuşurken dilde ortaya çıkan değişiklikler düzeyinde işler.

Saussure'ın Görüşlerinin Sınırlılıkları

Saussure'ın görüşleri iki açıdan eleştirilebilir: bizzat bir dilbilim teorisi olarak ve bazı yapısalcı bakış açılarının biçimlenmesine katkıda bulunan bir dil modeli olarak. Ancak kuşkusuz, Saussure'ın farklı düşünceleri Prag grubu ve Lévi-Strauss tarafından reddedilir. Saussure'ın dilbilim anlayışının eleştirel kabu-

---

8 a. g. y., s. 83 ve 85

9 Ancak, Mauro, Engler ve Godel'in *Dersler* üzerine eleştirel incelemeleri, diğerleri gibi, Saussure'ın da eşzamanlı dilbilimin tarihsel dilbilim üzerinde önceliğe sahip olduğunu iddia etmediğini gösterdi.

lü epeyce yaygındır. Sosyal teoriyle ilgili problemler açısından kısmen doğrudan içerimlere sahip belirli hususlara kısaca değineceğim. Saussure'ın çalışmasının yukarıda değindiğim beş unsuruyla ilgili özel problemler vardır.

1. Saussurecı temalar arasında belki de en çok tartışılanı göstergenin keyfi karakteridir. Keyfilik ve farklılık kavram çifti, önceden de gösterdiğim gibi, *dil*in sistematik karakterini oluşturan temel kurucu özellikler oldukları için, bu unsur üzerindeki eleştirel yoğunluk haksızdır. 'Keyfi' terimi kışkırtıcıdır; ve kuşkusuz, Saussure'ın öğretisinin yol açtığı bazı karışıklıkların kaynağı terimin ima ettiği yanıltıcı içerimlerdir –Saussure 'keyfi' teriminin yerine 'güdülenmemiş' terimini geçirerek bu yanıltıcı içerimlerin bazılarından kurtulmaya çalışır. Ancak 'güdülenmemiş' terimi, 'keyfi' terimi gibi, Saussure'ın konuşmacının, yani pasif dil tutsağının sahip olduğunu yadsıdığı seçme yetisine işaret eden iradeci bir terimdir. Saussure keyfilik kavramını en azından iki hususu vurgulamak için kullanmış gibi görünmektedir: bunların belirtilmesi gerekir. O, ilk olarak, *dil*in, *konuşma* düzeyinde, konuşmacıların başlattıkları niyetli edimlerden bağımsız olarak varolduğunu veya bu edimlere göre açıklanamayacağını göstermek ister; *dil*, hiçbir şekilde, dili konuşan öznelerin etkinliklerinin niyetlenilmiş bir ürünü değildir. Bunun yol açtığı sorunlara sonradan kısaca değinilecektir. İkinci olarak, göstergenin uzlaşımsal doğası vurgulanmak istenir, 'uzlaşım' çoğunlukla İngiliz ve Amerikan düşünürlerin genellikle kullandığı anlamda alınmıştır: ilk önce bu konuya değineceğim.[10]

Soru aşağıdaki gibi ifade edildiğinde Saussure'ın açıklamasında çözümlenmemiş temel problemler olduğunu görebiliriz: 'uzlaşımsal' veya 'keyfi' olduğu varsayılan göstergeler ne hakkındadırlar? O, gösterenin doğası hakkında bir şey midir; veya

---

10 İlişkili bir tartışma için David Lewis'ın *Convention* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969) adlı çalışmasıyla karşılaştırın.

bir şekilde gösterilenin doğası hakkında mıdır; yoksa ikisi arasındaki ilişki hakkında mı? Saussure kuşku içinde değil gibi görünür; doğru cevap sonuncusudur: 'Gösteren ve gösterilen arasındaki ilişki keyfidir'.[11] Ancak, onun iddiasını kanıtlamak için verdiği örnekler *bu ilişkiyle değil*, sadece gösterenin doğasıyla ilintilidir. Konuşmacıların çıkardıkları sesler veya bir sayfaya kaydedilen işaretler nesne dünyasındaki olgu veya olaylarla 'özsel' veya 'eşbiçimli' benzerlikler taşımazlar. Benveniste, ünlü bir tartışmada bu hususu çok iyi ifade eder. Saussure'ın argümanı

> ilk tanımda yer almayan üçüncü bir terime bilinçsizce ve el altından müracaat edilmesiyle yanlışlanır. Bu üçüncü terim bizzat şeydir, gerçekliktir. Saussure 'sister' fikrinin gösteren s-ö-r ile ilişkili olmadığını söylese bile, fikrin *gerçekliği*nin daha az önemli olduğunu düşünmez. b-ö-f ile o-k-s arasındaki farklılıktan söz ettiğinde, kendisiyle çelişerek, iki terimin de aynı *gerçekliğe* ait olduğunu belirtir. Göstergenin tanımından başlangıçta özellikle atılan *şey* böylece onun içine dolambaçlı yoldan sokulmuş olur...[12]

Böylece, Saussure'ın argümanından geriye, en azından iddiasını desteklemek için verdiği örnekler bakımından, *gösteren ve nesne-dünyası* arasındaki ilişkinin, ses taklidi birkaç muhtemel sözcük dışında, uzlaşıma dayandığı fikri kalır (onun da belirttiği gibi, bu sözcükler veya ifadeler genelde stilize edilirler ve bir şekilde uzlaşımsaldırlar). Saussure, gösteren/gösterilen ilişkisini keyfi olarak görmeye odaklandığı için, 'gösterilen'i ve 'gösterilen *obje*'yi bir sözcük veya ifadeyle atlama (veya gösterme) eğilimindedir.

2. Bu tutumun, Saussure'dan sadece yaygın olarak etkilenen yapısalcı yazarlar arasında bile geniş kapsamlı içerimlere sa-

---

11 Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 67.

12 Emile Benveniste, 'The nature of the linguistic sign', *Problems in General Linguistics* (Florida: University of Miami Press, 1971) s. 44

hip iki sonucu vardır. (a) 'Şey', Benveniste'nin sözlerini tekrarlarsak, güya isteyerek çıkartıldığı için, Saussure –Wittgeinstein'ın sonradan yaptığına benzer– göstererek yapılan anlam tanımları* temelinde mantıklı ve kapsamlı bir tanım geliştirmez. Gerçekte, referansla ilgili problemler Saussure'ın tartışmasından hemen hemen tümüyle kaybolur; dilbilim teorisinde bütün ağırlık gösteren ve gösterilen ilişkisine kayar. (b) gösterilenin –kısacası Saussure'ın, çoğu kez genellikle 'anlam'a denk olarak kullandığı ve ancak bir dil teorisiyle yüzeysel ilgisi olduğu kolayca söylenemeyecek– statüsü nispeten bulanık kalır. Saussure, gösterilenleri farklı şekillerde, örneğin 'zihinsel imgeler', 'idealar' ve 'kavramlar' olarak ve böylece zihnin özellikleri olarak betimler. İdealar ve kavramlar semiyosis** sürecine gösterenlerle bir araya gelerek katılır; ancak, bu idealar veya kavramların dünyadaki nesneler veya olayları gösterme gücünü nasıl kazandıkları yeterince açıklanmaz.[13] Farklı Saussure yorumcularının belirttiği gibi, onun bakış açısının genel içerimine göre, dünyadaki nesneler veya olayları 'temsil eden' şey cümle veya sözcükler değildir, aksine daha ziyade tüm *dil* sistemi 'gerçeklikle paralellik gösterir'.[14] Ancak, hangi anlamda *dil*in 'gerçeklikle paralellik gösterebileceği' Saussure'ın analizlerinde hiçbir şekilde açıklanmaz. Gösterilenin doğası hakkında bir açıklama yapılmaması, ve ayrıca, gösteren ile gösterilen objeyi birleştirme eğiliminin yapısalcı dü-

---

* göstererek yapılan tanım (ostensive definition): Herhangi bir kavram ya da terimi, onun algılanabilir bir özelliğini göstererek tanımlayan tanım. Buna göre, algısal kökenli temel kavramları dilsel yoldan tanımlamak kolay ya da mümkün olmadığı için, bir rengi, örneğin sarıyı öbür renklerden ayırarak tanımlayabilme sarı renkli bir şeyi göstermeyi gerektirir. Söz konusu tanım türü, tam dilsel değil de, yarı-dilsel olan bir tanım türü olarak ortaya çıkar. (Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*) [Ü.T.]

** bir şeyin bir organizmanın bir göstergesi olarak işlev görmesi süreci (Webster's Third New International Dictionary, Meriam-Webster Inc. Publishers, USA, 1986). [Ü. T.].

13 Karşılaştırın: Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* (Fort Worth: Texas Christian University Press, 1967) s. 6 ve devamı.

14 Frederic Jameson, *The Prison-House of Language* (Princeton University Press, 1974) s. 32-33.

şüncenin sonraki gelişimindeki önemli tortular olduğunu iddia ediyorum.

3. İlişkili problemler Saussure'ın dilin salt formel niteliklerinin farklılık aracılığıyla inşa edildiğini vurgulama çabasıyla bağlantılı olarak ortaya çıkar. Dil –özden yoksun– salt formdur; dilsel değerlerin kaynağı sadece farklılıklardır. Bu vurgu, kuşkusuz, Saussure'ın ilgisini bağımsız unsurlar olarak görülen dilin terimlerine değil, daha ziyade dilsel değerler arasındaki ilişkilere yoğunlaştırmasını ve böylece dilbilimdeki öncülerinin oldukça ötesine geçmesini sağlar. Ancak, hiçbir sistem salt form olarak, tamamen kendi içinde tanımlanan bir şey olarak anlaşılamaz: hatta, Gödel'den beri kabul edildiği gibi, bir matematik sistemi bile. Ogden ve Richards, Saussure'ın farklılığı açıklama biçiminin gösterge içindeki bir yorumlama sürecini gözlerden sakladığını veya geri plâna ittiğini söyleyerek[15], önemli bir tespitte bulunur –bu tespit sonradan yapısalcılığı hermeneutikten ayıracak bir görüşe dayanır. Saussure'ın örneği bu tespiti kanıtlamakta kullanılabilir. 'Cenova-Paris treni'nin kimliği *deyimin kullanıldığı bağlam*dan bağımsız olarak belirlenemez; ve bu bağlam, Saussure'ın belirttiği gibi bir farklılıklar sistemi değil, aksine onların *pratikteki* kullanımlarıyla ilişkili faktörlerdir. Saussure trenin kimliğini kazanmasında yolcunun veya zaman tarifesini hazırlayan görevlinin pratik bakış açısının varlığını zımnen kabul eder: bu yüzden, 'aynı' tren iki farklı durumda birbirinden tamamen farklı iki marşandizden oluşabilir. Ancak, bir demiryolu bakım mühendisi veya tren-ışıkçısı onları 'aynı' tren örnekleri olarak görmez. Örnek oldukça sıradan olabilir ve kendi başına özellikle önemli değildir, ancak oldukça önemli içerimlere sahiptir ve yapısalcılığa yakın veya bu yaklaşımdan etkilenmiş düşüncelerle ilişkili

15 C. K. Ogden and I. A. Richards, *The Meaning of Meaning* (London: Routledge, 1960) s. 5-8.

sonraki gelişmelerde sürekli boy gösterir. Saussure'un *dil* sistemini dünya ve olaylarla semantik ve referans türü ilişkilerden korumak için oluşturduğu duvarda sürekli ve zorunlu gedikler açılır.

4. Saussure'ın düşüncesinde belirgin biçimde öne çıkan farklı düalizmlerden *dil/konuşma* ve eşzamanlı/artzamanlı ayrımlarıyla ilgili olanlar birbirleriyle çok yakın ilişki içindedir. *Dil* sadece eşzamanlı analizle soyutlama yoluyla incelenebilir; artzamanlıyı araştırmak *konuşma* düzeyine dönmektir. Bu ayrımın birçok karşıtlık, yani sistem/olay, zorunlu/olumsal, toplumsal/bireysel, biçimsel/özsel vb. karşıtlıklar içerdiğini görmek için Saussure'ın –bize intikal eden– *Dersler*'ini yakından incelemeye gerek yoktur. Bu konudaki belirsizlikler, muhtemelen hem Saussure'ın düşüncelerinin verimliliğini hem de *dil/konuşma* ve eşzamanlı/artzamanlı karşıtlıkları hakkında süren birçok tartışmanın karmaşık karakterini açıklamaya yardımcı olur. Ancak, dilbilim teorisindeki *dil/konuşma* ayrımının yetersizliğini göstermenin aslında tek bir yolu vardır ve bu da eşzamanlıyı artzamanlıdan ayıran sınırların belirlenmesi konusunda önemli içerimlere sahiptir. Temel yetersizlik basitçe ifade edilebilir: Saussure *dil*in sistematik, olumsal-olmayan, toplumsal karakteri ile *konuşma*nın özel, olumsal ve tekil karakteri arasında yer alan unsuru göstermemiştir. *Gözden kaçırılan unsur ehliyetli bir dil-konuşucusu veya dil-kullanıcısı teorisidir.* Bu teori Chomsky tarafından sözdizimi düzeyinde ortaya konulur. Chomsky'e göre, *dil*in yerleşik, verili doğasının karşısına *konuşma*nın özgür ve irâdi biçimini koyan Saussure, *dil*'i aslında bir 'sözcük-benzeri öğeler' ve 'karışık deyimler' ambarı olarak görür. Saussure, bundan dolayı, Chomsky'nin gündelik dilde cümle kurmayla ilişkili 'kural-izleyici yaratıcılık' adını verdiği faktörü kavrayamaz.[16]

---

16 Noam Chomsky, *Current Issues in Linguistic Theory* (The Hague: Mouton, 1964) s. 23.

5. Saussure'ın eşzamanlı/artzamanlı ayrımına yapılan eleştiriler bağlamında, yapısalcılık ve işlevselcilik arasındaki bazı benzerliklere dönebiliriz. Saussure dilbilimcilerin eşzamanlı/artzamanlı ayrımını analiz amacıyla geliştirdiklerini vurgulamaya büyük özen gösterir. Bu yüzden, bazılarının aksine, onun dilin sürekli değişim içinde olduğunu onaylayan görüşüne itiraz edilmez; Saussure bunun doğru olduğunu çoğu kez kabul eder. Sosyal bilimlerde eşzamanlı/artzamanlı veya statik/dinamik ayrımı yapan işlevselci yazarlar da aynı yaklaşımı benimserler: onlar, genelde, bunu sadece metodolojik bir ayrım olarak geliştirir ve toplumların sürekli değişim içinde oldukları eleştirisinden rahatsız olmazlar. Asıl mesele, dilsel veya sosyal bir sistemin doğası ancak değişme sürecinden soyutlanıp araştırıldığında yeterince kavranabilir iddiasının geçerliliğiyle ilişkilidir. Gerçekte bu iddiayı desteklemek imkânsızdır. Sosyal sistemlerin yeniden-üretilme ve böylece kendi içlerinde değişmenin tohumlarını barındıran sistemler *olarak* varolma araçlarını anlamadıkça, dilin –genel olarak, sistemlerin– tekrara dayalı doğasını anlayamayız. 'Kural-izleyici yaratıcılık', Chomsky'nin dilbilim anlayışında ileri sürüldüğü gibi, sadece yeni cümleler oluştururken sabit, verili kurallardan yararlanmak değildir; *ayrıca o, bu kuralları yeniden-üretme ve böylece ilke olarak onları değiştirme aracıdır.*

Bu düşünceye kitabın birçok yerinde *yapının ikiliği*yle bağlantılı olarak döneceğim. Temel iddialarımdan birisini, hem yapısalcı hem de işlevselci teorilerin yapının ikiliği anlayışından kesinlikle yoksun oldukları ve yapısalcılıkta bu durumun bir ölçüde Saussure'ın genel etkisine bağlanabileceği tezi oluşturacaktır.

Lévi-Strauss: yapısal antropoloji

Yapısalcılık ve işlevselcilik Lévi-Strauss'un yazılarında bir ölçüde yeniden birleştirilir. Lévi-Strauss'un temel kaynaklarından biri Durkheim'in[17] ve belirli ölçüde Radcliffe-Brown ve Malinovski'nin çalışmasıdır. Ancak Lévi-Strauss bu çalışmalardan oldukça eleştirel bir gözle yararlanır ve ayrıca pek çok başka düşünürden etkilenir. Rousseau, Marx ve Freud'un genel etkisinin yanı sıra, Lévi-Strauss'un düşüncesinin gelişimindeki en önemli yazarlar Saussure, Trubetskoy ve Jakobson'dır. Lévi-Strauss Saussure'ın düşüncelerini son iki yazardan yararlanarak ele alır ve onların selefleri hakkındaki eleştirel değerlendirmelerini ana hatlarıyla benimser. Yine de, onun yazılarında bazı Saussuryen temalar, çoğu kez önemli ölçüde değişime uğrayarak, öne çıkar. Bu temalar kollektif ve evrenselin bireysel ve olumsal üzerindeki önceliği, izole birim pahasına ilişkisele vurgu ve göstergenin dilsel-olmayan olgulara uygulanması, yani semiyolojik programın kabulü biçiminde sıralanabilir. Semiyolojiye göre, Lévi-Strauss'un ifadesiyle, dilbilimin kavramları sadece toplumsal ve kültürel olgulara uygulanmakla kalmayıp, 'asıl doğaları dille aynı yapıda olan fenomenlerdir.'[18]

Lévi-Strauss'un yazıları konularına göre farklı ilgi-alanlarına ayrılabilir: akrabalık sistemlerinin araştırılması (onun ilk araştırma konusudur); ilkellerin sınıflandırılması ve totemizm teorisi; ve mitin mantığının analizi. Burada sadece sonuncuya değineceğim: bu analiz içerik bakımdan genellikle onun çalışmasının en ikna edici bölümü olarak kabul edilir ve yaklaşımının teorik ilkeleri burada en gelişkin biçimde ortaya konulur. Lévi-Strauss'un sosyal bilimler ve felsefe üzerinde genel etkiye sahip

17 Lévi-Strauss'un Durkheim üzerine ilk görüşleri için 'French Sociology' adlı makalesine bakınız: Georges Gurvitch and Wilbert A. Moore, *Twentieth Century Sociology* (New York: Philosophical Library, 1945). Durkheim ve Lévi-Strauss üzerine, karşılaştırın: Simon Clarke, 'The origins of Lévi-Strauss's structuralism', *Sociology*, vol. 12 (1978). Ayrıca, bak: Yvan Smonis, *Claude Lévi-Strauss ou la passion de l'inceste* (Paris: Aubier, 1968) s. 81 ve devamı.

18 Claude Lévi-Strauss, *Structural Anthropology* (London: Allen Lane, 1968) s. 62.

özellikle üç yaklaşımı vardır: 'yapı' anlayışı, bilinçdışı anlayışı ve tarih yaklaşımı.

Yapılar, Lévi-Strauss'a göre, antropolog araştırmacıların geliştirdikleri modelleri içerir. Onlar, toplumsal etkinlikler veya düşüncelerin temsilleri değil, sadece toplumsal hayatı düzenleyen temel ilişkileri ortaya çıkartmakta, –dilbilimde karışık haldeki unsurların açığa çıkartılmasına benzer biçimde– bu toplumsal ilişkilerin görünen kısmının altını kazımakta kullanılan araçlardır. Lévi-Strauss yaklaşımını, başlangıçta, kültürel unsurların sadece –anlamları karşılıklı ilişkileri içinde kavranabilecek– fonemler* gibi alınabileceğinin savunulduğu sözde 'fonolojik devrim'den sonra şekillendirir. Yapılar: (a) 'hiçbirisi diğer tüm unsurlarda değişmeler yaşanmadan değişime uğramayan' karşılıklı ilişkili unsurlardan oluşurlar; başka deyişle, onlar birer sistemdirler; (b) farklı unsurlardaki eşdeğerlilikleri açıklayabilecek dönüşümleri içerirler; (c) belirli bir unsurdaki değişikliklerin bir bütün olarak modeli nasıl değiştireceğini önceden-görmemizi sağlarlar.[19] Saussure'ın farklılık fikrine yöneltilen formalizm suçlamasına duyarlı olan Lévi-Strauss Benveniste'nin göstergenin keyfi doğası eleştirisini öz itibariyle kabul eder. Yapısalcı analizin amacı 'kavranabilir gerçekliğin' içeriğini yakalamaktır; ona göre, 'içerik ve biçim birbirinden bağımsız varlıklar değil, aksine bir ve aynı inceleme-nesnesinin yakından anlaşılması için gerekli tamamlayıcı perspektiflerdir.'[20] Özellikle Prop'un formalizmine karşı olan Lévi-Strauss, yapıların içeriklerinden

---

* **sesbirim.** bir doğal dilde, bir dizi ayırıcı özellikle belirlenen en küçük, müstakil, kesintili öğe; bir dilde anlamı değişik iki bildirimi ayırt etmeye yarayan ses unsurları bulunduğu görüşünün sonucu olan, kendi başına anlamdan yoksun unsur. (Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü,*). İngilizce'de "big" sözcüğündeki "b" ile "pig" terimindeki "p" farklı sesbirimlerini ifade eder. (*Longman-Metro: Büyük İngilizce Türkçe-Türkçe Sözlük*). [Ü. T.]

19 a. g. y., s. 280. Ayrıca, karşılaştırın: Jean Piaget'nin Lévi-Strauss'u onaylayarak yorumladığı *Structuralism* (London: Routledge, 1971) adlı çalışmaya bakınız [*Yapısalcılık*, Çev: Ayşe Şirin Okyavuz Yener, Doruk Yayıncılık, Ankara, 1999].

20 Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship* (Boston: Beacon Press, 1969) s. 98

bağımsız olarak tanımlanamayacaklarına inanır: zira, yapının kavranması içeriğin de anlaşılması demektir. Lévi-Strauss'u pozitivizmden uzaklaştıran bu tespit genel içerimlere sahiptir: bilimsel bilgi duyusal gözlemlerle elde edilemez, aksine bu gözlemleri anlamamızı sağlayacak şemalar oluşturmayı gerektirir.

Lévi-Strauss yapısal modellerin uygulanırlığı konusunda çok sık tespitler yapar. Ona göre, yapısalcı yöntemlerle 'toplumlar', hatta 'donuk' (cold) veya nispeten hareketsiz toplumlar hakkında 'tam bilgi'ye ulaşılabileceğini düşünmek 'kesinlikle saçma'dır.[21] O çalışmasını çoğu kez 'deneme' ve bir tür 'giriş çalışması' olarak niteler ve yapısalcılığın bir felsefe veya 'yeni bir dünya anlayışı' olduğu genellemesi karşısında dikkatlidir.[22] 'Yöntem' veya 'felsefe' terimlerini kullanmayı reddeden Lévi-Strauss, ilgilerinin epistemoloji olarak nitelendirilmesini kabule hazırdır.[23] Kuşkusuz onun bu eğilimi 'sosyo-lojik'in sosyoloji ve antropolojinin temelini oluşturması gerektirdiği inancını ve bir anlamlandırma kaynağı olarak bilinçdışına yoğunlaşma nedenini açıklar. Lévi-Strauss'un çalışmasının asıl amacı, insanî toplumsal kurumların temelini oluşturan –bazen 'bilinçsiz fiziksel yapılar' bazen de 'zihnin bilinçsiz erekselliği' olarak adlandırdığı– şeyi ortaya çıkartmaktır. Freud'a yönelme eğiliminde olsa da, Lévi-Strauss'un bilinçsizinin Freud'un bilinçsizi olmadığı, onun Trubetskoy ve Jakobson'a Freud'dan daha fazla borçlu olduğu yeterince açıktır. Lévi-Strauss'a göre, bilinçdışı dili düzenleyen temel yapılaştırıcı ilkelerin kaynağıdır; Ona göre dil 'insanın hakkında hiçbir şey bilmediği ... kendi gerekçelerine sahip insan aklıdır'. ('Totalisation non réflexive, la langue est une raison humaine qui a ses raisons, et que l'homme ne connaît pas.')[24] Beynin yapısındaki temel işlemlerin ifadesi olan bilinçdışı araştırıl-

21 *Structural Anthropology*, s. 82

22 Lévi-Strauss ile görüşme, *Le Monde*, 13 Jan 1968. Ayrıca, bakınız: *The Raw and Cooked* (New York: Harper Row. 1969) s. 31 ve devamı

23 Karşılaştırın: Ino Rossi, 'Structuralism as a scientific method', Rossi, *The Unconscious in Culture* (New York: Dutton, 1974) s. 77.

dığında insan öznenin bilinçli etkinliğinin altında yatan anlamlandırma mekanizmaları ortaya çıkartılır. Bu 'aşkın-öznesiz Kantçılık', sonraki yazarların girişimlerine rağmen, özellikle antropolojide özneyi *askıya aldığı* ölçüde, insan öznelliğinin kaynaklarını açıklayacak bir teori ortaya koyamaz.

Lévi-Strauss'un yapısalcı analiz ve tarih arasındaki ilişkiler üzerine görüşleri karmaşık ve genelde anlaşılması güçtür. Ancak o, geliştirmeye çalıştığı ana tezini güçlü ve net bir biçimde ifade eder. Zaman içindeki oluşumları betimleme veya açıklama girişimi olarak anlaşılan tarih, çoğu kez, atfedilen epistemolojik önceliğe sahip değildir; tarihsel analiz, sadece diğerleri gibi, 'önce' ile 'sonra' veya 'önceki' ile 'sonraki' arasındaki karşıtlığın yorumlayıcı ifadesine dayanan bir ilkeler sistemidir. *Yaban Düşünce*'nin son kesiminde, Sartre'ın yazıları Batı düşüncesinde tarihsel bilince egemen rol tanıyan genel eğilimin başat bir örneği olarak alınır. Lévi-Strauss'un sözleriyle, 'Sartre, tarihi kesinlikle diğer insan bilimleri üzerine yerleştiren ve ona hemen hemen mistik bir görünüş kazandıran tek çağdaş düşünür değildir.'[25] Olayların birbirini izlemesi anlamında tarih insan deneyimini düzenleyen tek araç değildir, ne de tarihsel anlayış sosyal hayatın en temel unsurlarını ortaya çıkartma biçimidir.[26] Lévi-Strauss, tarihi, terimin iki anlamında da (zamansal olarak ortaya çıkış ve bu

24 Lévi-Strauss, *The Savage Mind* (University of Chicago Press, 1966) s. 252 [*Yaban Düşünce*, Çeviren: Tahsin Yücel, Hürriyet Vakfı Yayınları, Birinci Baskı: Ağustos 1984]. 'Refleksif-olmayan bütünlük, yani dil, kendi gerekçelerine sahip olan ve insanın hakkında bilgi sahibi olmadığı kendine has bir mantıktır.'

25 *Yaban Düşünce* s. 256.

26 Lévi-Strauss, yine de, tarihsel araştırmadan başlamanın kaçınılmazlığını çok sık vurgular: 'Eşzamanlı yapılar analizi bile ... tarihe sürekli müracaatı gerektirir. Tarih sadece dönüşüm halindeki kurumları göstererek, birçok görünüşün temelini oluşturan ve bir olaylar dizisi boyunca süreklilik gösteren yapıyı soyutlamayı mümkün kılar.' *Structural Anthropology*, vol. 1 (London: Allen Lane, 1968) s. 21. Malinowski 'nin eleştirisinde bundan kısmen söz edilir. Ayrıca Lévi-Strauss'un *Structural Anthropology*'nin ikinci cildindeki (London: Allen Lane, 1977), tarihçilere sıkça reveranslar yapılan açılış dersine bakınız. Daha sonraki tipik bir ifade şöyledir: 'Bu yüzden, tarihi reddetmiyorum. Aksine, yapısal analiz tarihi üstün bir yere, haklı olarak –kaçınılmazlığın tasavvur bile edilemeyeceği– bu indirgenemez olumsallığa ait bir yere yer-

oluşum hakkındaki görüşler anlamında) –daha çok, düşünen ve anlayan özne konusunda yaptığına benzer biçimde– paranteze alır. Bunu insan deneyiminin temellerine daha derinden nüfuz etmek için yaptığını söyler: özellikle, geçmişin 'tarihsel süreç içindeki bir evreden ziyade zaman-dışı bir model olarak algılandığı geçmişe sıkı bağlılık' gösteren toplumlardaki insan deneyiminin temellerini kavramak için.[27]

Mitler, 'zamanın bastırılma mekanizmaları' özellikle bu amaca uygun inceleme-nesneleridir. Lévi-Strauss mitin yapısını bir müzik parçasıyla karşılaştırırken analojiden daha fazlasını amaçlar. Bir orkestra parçası, zamanı sonsuz sayıda fiilî icraatı mümkün kılan bir alana hapsederek 'bastırır'. Müziğin salt form olduğunu söylemek yanlıştır. Lévi-Strauss böyle bir olguyu ihtimal dahilinde görmez; ancak, müziğin yapılaştırıcı ilkeleri, zihnin –düşünce veya etkinliğin kelimeler içindeki düzeninden önce gelen– özelliklerinin ifadesidir. Müziğin zamansal boyutu, mitinki gibi, Lévi-Strauss'un bazen 'tekrarlanabilir' (reversible) veya 'birikimli olmayan' zaman adını verdiği özelliği oluşturur: bu özellik tarihsel zamanın 'istatistiksel' veya 'birikimli' karakteriyle aykırılık içindedir. Müzik ve mit: ikisi de *dili* veya bilinçdışını en ulaşılabilir haliyle ifade eder. Müzik ve mit, fiilen icra edilen veya söylenen 'anlatılar' olarak düşünüldüklerinde, yatay ve dikey nitelikte iki ilişki düzeni arasındaki bağlantı sayesinde işler. İkisi de Saussure'ın sentagmatik* ve ilişkilendirici (associ-

---

leştirir.' *From Honey to Ashes* (London: Cape, 1973) s. 474-5. Öte yandan, Lévi-Strauss antropolojinin amacının 'geriye doğru giderek, aslında ... [mitlerin] tarihsel sürece ve bilinçli düşünceye borçlu oldukları ... her şeyi aydınlatmak' olduğu inancından asla vazgeçmedi. (vol. 1, s. 23). Ayırt edici olan, Lévi-Strauss'un Marx'ın 'İnsanlar tarihlerini yaparlar, ancak seçmedikleri koşullarda' özdeyişini okuma biçimidir: ona göre bu söz, 'ilk olarak tarihi, ikinci olarak antropolojiyi –bir başka deyişle, bilinci ve bilinçdışını– ispatlar' (a. g. y.). Ancak, bir başka okuma, insan sosyal hayatı hem eylemin ifade edilmemiş koşulları hem de niyetlenmemiş sonuçları altında, sınırlı ve yabancılaşmış anlama koşulları altında ifa edilir şeklindedir.

27 a. g. y., s. 236. Ayrıca, karşılaştırın: G. Charbonnier, *Conversations with Claude Lévi-Strauss* (London: Cape, 1969) s. 39 ve devamı.

* 'Saussure, post-modern teoriye, büyük önem taşıyan bir **ikili model** miras bıraktı. Bu modele göre, dil **ikili karşıtlıklarla** işleyen bir işaretler sistemidir... Bir başka önem-

ative) olarak adlandırdığı şeyi veya, daha genel düzeyde, Jakobson'ın metonimik ve metaforik boyutlarını bir araya getirir.

Lévi-Strauss'un mit tartışmasının burada anılmaya değer sadece birkaç unsuru daha vardır. Onun miti ilk ve sonraki ele alış biçimi arasında bazı farklılıklar vardır, ancak genel temalar tamamen aynı kalır. Yapıların kökeni olarak ikili karşıtlık ilkesi Lévi-Strauss'un ilk mit araştırmalarında yer alır ve *Mythologiques* adlı çalışmada savunulur. Lévi-Strauss, bu son dizide, mitlerin niçin soyutlanarak araştırılamayacağını açıklar: her mit tam bir anlamlandırma düzeni olmaktan ziyade bir göstergedir. Mitlerin anlamını çözmeye çalışırken, her mitin bir başka yapıyı ve bu yapının da bir başkasını aydınlatmak amacıyla ipuçları sağlamakta kullanıldığı bir 'sarmal hareket' yardımıyla ilerlemek zorundayız. İkili karşıtlık, hem mitin yapısal unsurlarını tespit biçimi hem de yapısal analizi 'sarmallama' tekniği içinde geliştirme biçimi olarak kullanılır: bir ilk yapısal eksen belirlenir ve bu eksen kendisiyle karşıtlık içindeki bir başka eksenle kanıtlanır. Lévi-Strauss'un kitabında tartışılan temel karşıtlık doğa ve kültür çelişkisidir. Ancak, Lévi-Strauss'un teorisinin oldukça önemli bir parçasını, bu çelişkinin bizzat kültürel olduğu ve bu yüzden farklı kültürlerde tamamen farklı şekillerde ifade edildiği tezi oluşturur.[28]

---

li karşıtlık **sentagma/paradigma** karşıtlığıdır. **Sentagmatik** dizi (buna **ardışıklık** ya da **birleşim** denir) tümcedeki dil öğelerinin doğrusal ilişkilerinden oluşur. **Paradigmatik** dizi (**seçme** ve **yer değiştirme** de denir) bir tümce içindeki öğelerle onların yerine geçebilecek başka öğeler arasındaki ilişkilerden oluşur... Birleşimle yer değiştirme arasındaki bu basit gözüken ikili karşıtlık daha karmaşık durumlara yol açar. Bunların dilin imgesel ve simgesel kullanımını sağladığı (başka bir deyişle, anlamlı **kurguları** olanaklı kıldığı) söylenebilir. Paradigmatik yer değiştirme, METAFOR ("sabır abidesi", "göze batan hata" gibi, sözcük anlamı açısından doğru olmayan betimlemeler) oluşturmaya yarayan **benzerlikler** içerir. Sentagmatik birleşim ise METONİMİ ("krallık" yerine "taç" gibi, bir şeyi onun özelliğiyle ya da eklentisiyle ifade etme ve SİNEKDOŞ ("gemi" yerine "yelken" gibi bütünü parçasıyla ifade etme) oluşturmaya yarayan **yakınlıklar** içerir. (*Herkes İçin Postmodernizm*, Milliyet Yayınları, Tarihsiz) [Ü. T.].

28 Lévi-Strauss, 'J.J.Rousseau, fondateur des sciences des hommes', *Jean-Jacques Rousseau* (Neuchâtel: Editions la Baconnière, 1962).

Lévi-Strauss: yapı ve öznellik

Modern Amerikan sosyolojisinde geliştirilen işlevselcilikle karşılaştırıldığında, Lévi-Strauss'un çalışmasının Durkheim'in sosyal bilimlerdeki ikili etkisinin açık odağı haline geldiği görülür. İki yaklaşımda da toplumun bireye önceliğini savunan Durk veya Durkheimci teoreme uygun bir düşünce biçimi geliştirilir. İşlevselciler pratik etkinlik konusuna yoğunlaşırken, Lévi-Strauss bilişsel süreçlere odaklanır; ve işlevselcilikte –özellikle Parsons'ın yaklaşımında– ahlâki konsensüs olarak toplum teması geliştirilirken, Lévi-Strauss esas itibariyle Durkheim'in 'sosyolojik Kantçılığı'ndan yararlanır. İkisine göre de, toplum, 'üyelerinin hakkında çok az bilgi sahibi oldukları gerekçelere sahiptir'. Gerekçeler, işlevselcilikte genel toplumsal koordinasyonun ve normatif düzenin zorunlu önkoşullarıyken; Lévi-Strauss için bilinçdışının düzenleyici mekanizmalarıdırlar.

Dil/konuşma veya kod/mesaj ayrımları* işlevselciliğin gelişimini kesinlikle etkilemese de, işlevselci düşünce daha genel düzeyde dilbilimle tamamen ilişkisiz değildi (Malinowski'nin çalışması bu ilişkinin bir örneğidir). Bu ayrımların yapısalcılıkta geliştirilen 'yapı' kavramı için oldukça önemli olması nedeniyle, terimin modern işlevselcilerden tamamen farklı bir biçimde kullanılması şaşırtıcı değildir. Modern işlevselcilere göre, yapı esasen 'sabit örüntü' benzeri bir şeye denk olarak anatomiyle benzerlik içinde kullanılan betimsel bir terimdir. Yapı burada hiçbir hareket türüyle ilişkili değildir; o sadece işlevin yapıyla bir araya gelmesiyle çatılmış kuru kemikler düzenidir. İşlev açıklayıcı kavramdır ve parçanın bütünle ilişkisini sağlayan bir araçtır. İş-

* Jakobson öncelikle her iletişim olgusunda aktarılmak istenen **mesaj** yani **anlam** ile bu anlamın içine oturtulduğu, başka bir deyişle örüldüğü **ileti ortamı** yani **kod** arasında ayrım yapma gereğini duyar. Jakobson'a göre, kod her yazarın ya da gönderenin kendi kültürü, tarih ve kişilik yapısıyla özel konumuna göre değişir ve anlamın ileti ortamını oluşturur. Böylece kod bir bakıma yazarın kullandığı dildir, anlam da o dilin oluşturduğu metin. Yani anlam koddan bağımsız olarak düşünülemez. ('İletişim, Yazın Metni ve Göstergebilim', Dilek Doltaş, *Toplum ve Bilim*, Sayı: 42, 1988, s. 69). [Ü. T.]

levselci yapı/işlev ayrımının Lévi-Strauss'un yapısalcılığındaki karşılığı yapı/olay ayrımıdır; yapı kavramı, sadece dönüşümler fikriyle ilişkisi nedeniyle açıklayıcı bir role sahiptir.

Ne işlevselciler ne de Lévi-Strauss yapı ve sistem arasında açık bir ayrım yapar; ve iki düşünce okulunda da bu kavramlardan biri veya diğerine bolca rastlanır. Toplumsal hayatın 'anatomi'si 'fizyoloji'sinden bağımsız değildir; bu yüzden, işlevselcilikte yapı ve sistem terimleri birbirinin yerine kullanılabilir.[29] Benzer bir durumun Lévi-Strauss'un kullanımı için de geçerli olduğu yukarıda aktarılan yapı tanımından açıkça görülebilir: dönüşümler kavramından ayrı olarak, belirtilen diğer unsurların her biri, basitçe, sistemlerin temel özelliklerini gösterir. Kitabın sonraki yazılarında yapı ve sistem arasındaki ayrımın sosyal teori için büyük önemi vurgulanacaktır.

Lévi-Strauss'un yazıları İngiliz ve Amerikan antropologlar (özellikle işlevselciliğe eğilimli olanlar) tarafından eleştirel kabul görür: çoğu antropolog onun yazılarını inandırıcı görüşlerden ziyade, sadece empirik dayanaklar olarak görür. Bu durum, elbette bir ölçüde, Lévi-Strauss'un uygulamaya çalıştığı yöntemin yanlış anlaşıldığı pozitivist bir okumadan kaynaklansa da, bu tür eleştirilerle ilgilenmiyorum. Sadece, Lévi-Strauss'un yapısalcılığının bazı kavramsal yetersizliklerine, onun kısmen itiraf ettiği ancak daha çok yapısal analizlere getirdiği sınırlamalardan kaynaklanan yetersizliklere değineceğim. İlişkili problemler kısaca şöyle ifade edilebilir.

1. İlk yetersizlik Lévi-Strauss'un bilinçdışının yapılaştırıcı özelliklerini ele alış biçimiyle ilgilidir. Bana göre, Lévi-Strauss'un zihnin bilinçdışı özellikleri ve insan öznelerin bilinçli, amaçlı etkinlikleri arasında yaptığı ayrım Saussure'un *dil* ve *konuşma* ayrımına benzer biçimde ifade edilir ve bu

29 'İşlevselcilik: *Toz duman dağıldıktan sonra*'.

benzerlik Lévi-Strauss'un yapısalcılığındaki temel bir sıkıntı kaynağıdır. Lévi-Strauss, *Mythologiues (L'Homme nu)* adlı çalışmasının son cildinde, toplumsal aktörlerin bilinçli benlik-algılarını yapısalcı analizin dışında tuttuğu suçlamasıyla özel olarak yüzleşir. Onun bu özne yorumlarını reddedişinin kayıtları ayrıca varoluşçu fenomenolojide bulunsa bile (zira, varoluşçulukta 'çağdaş insan kendine-yeten bir başbaşalık [téte-àtéte] içine sokulur)[30], Lévi Strauss, refleksiviteyi dışlayışının sadece metodolojik bir paranteze alma olduğunu itiraf eder.

[Onun ifadesine göre] sadece öznelerin konuştuğu ve her mitin nihayetinde köken olarak bireysel bir yaratı olduğu kabul edilmelidir. Bu söz elbette doğrudur, ancak mit düzeyine geçmek için kesinlikle bir yaratının bireysel düzeyde kalmaması gerekir; ve bu düzeye geçişte, esasen, başlangıçta tesadüfen belirlenen ve yazarın mizaç, yetenek, hayâl gücü ve kişisel deneyimine yüklenebilecek özellikleri bir kenara itilmelidir.[31]

Ancak, Saussuryen *dil* ve *konuşma* karşıtlığı toplumsal bir bağlama aktarılarak daha açık ifade edilebilir mi? İnsan öznelerin etkinliği, kollektifin mit tarafından temsil edilen birey-üstü karakterinin aksine, bireysel' ve 'olumsal'dır. 'Bireysel'i 'toplumsal'dan ayıran mantıksal mesafe Durkheim veya Saussure'daki kadar büyüktür.

Bu konudaki yetersizlik, bana göre, Saussure'dan bu yana yapısalcı düşünceye damgasını vuran ve yapının ikiliği anlayışının eksikliğiyle yakından ilgili bir yetersizliktir. Yapısalcı düşünce, toplumsal yeniden-üretim konusunda *pratik bilinç* olarak adlandırdığım süreci –yani, toplumsal kurumların söze-dökülmeyen ancak bilinçsiz de olmayan bilgisini– açıklayacak hiçbir araca sahip değildir.

---

30 *L'homme nu*, s. 572.

31 a. g. y., s. 560.

Lévi-Strauss, pratik bilinçle ilgili sorunlara çok az değindiği yerlerden biri *Çiğ ve Pişmiş*'te şöyle yazar:

> Mitleri yaratan ve aktaran konuşmacıların onların yapı ve işleyiş biçimlerinin farkında olabilecekleri ihtimali dışarıda bırakılamasa bile, bu normalde değil sadece kısmen ve arada bir ortaya çıkabilen bir durumdur. Mit hakkındaki bu tespit dil için de doğrudur: konuşmasında fonoloji ve gramer kurallarına uymaya dikkat eden, bunu yapacak bilgi ve beceriye sahip olduğu varsayılan bir kişi, bütün bunlara rağmen düşüncelerinin genel mantığını doğrudan izlemekte zorlanabilir.[32]

Burada *sözel bilinç* –yani bilince getirilebilen, bilinçle kavranabilen– ve *pratik bilinç* birbirine karıştırılmaktadır: bu karışıklığın nedeni, (Saussurecu karşıtlıklarda örtük halde bulunan) bir şeyin kesinlikle ya bilinçli (sözel olarak ifade edilebilir) ya da aksine bilinçsiz olduğu düşüncesidir. Aslında, herkesin –diğer bütün pratik davranış ilkeleri gibi– fonoloji ve gramer kurallarını da konuşmalara sürekli *uyguladığını* ima eden önemli bir sonuca ulaşabiliriz gibi görünmektedir: bırakınız konuşma esnasında akılda tutmayı, sözel olarak formüle edemediğimizde bile. Ancak, insan bilinci ve faillikten, veya insan etkinlikleri için temel önemde olan *davranışın refleksif gözetimi* olarak terimleştirdiğim olgudan bağımsız olarak görürsek, yani bilinçliyi ve pratik olanı *askıya alırsak*, bu pratik bilginin önemini kavrayamayız.[33]

2. Lévi-Strauss'un Mauss'un armağan-alışverişi teorisini değerlendirme biçimine bakarak bu eleştiriye daha bir somutluk kazandırmak mümkündür. Ona göre, Mauss'un teorisi –ayıklanması gereken– fenomenolojik unsurlar içerir: bu tür açıklamalarda armağan alışverişine katılanların deneyim ve fikirleriyle konu saptırılmamalıdır; bunun yerine, ilgili ilişkiler, 'mekanik' karşılıklılık 'yasalar'ı tarafından yönetilen ve

32 *The Raw and the Cooked*, s. 11

33 İlişkili bir tartışma için, karşılaştırınız: Maurice Godelier, Mythe et historie: réflexions sur les fondements de la pensée sauvage'. *Annales*, vol. 26 (1971)

'istatistiksel zaman'dan bağımsız 'düzenli bir yapı' olarak alınmalıdır. Ancak Bourdieu'nun belirttiği gibi, alışveriş sürecini bu şekilde formel bir yapı olarak almak, bırakınız armağanın doğasını açıklamayı, onun temel özelliklerini bile ele almayı engeller. Bourdieu'nun sözleriyle:

Gözlemci, bir bütün olarak değerlendirdiğinde, aslında *tekrarlanır*lığa göre tanımlanan bir nesnel yapının yerine –onların karşılık olarak verdikleri veya ısrarla karşılık talep ettikleri armağanlarla mekanik bağlantı içinde olmayan– aynı derecede nesnel *tekrarlanamaz* bir armağanlar zincirini geçirir: armağanlar, sözcükler, meydan okumalar ve hatta kadınlar üzerine gerçek nesnel bir analizde, bu seremonik edimlerin hepsinin beklenen sonucu vermeyebileceği ve armağanın anlamını, her koşulda, hatta onun geçmişte niyetlenilen anlamından uzaklaşmasına gereken karşılık verilemediğinde bile, ilgili olaylar zincirini başlatan karşılıktan aldığı kabul edilmelidir.[34]

Lévi-Strauss'un analizinde armağanla ilişkili zamansal unsurların dikkate alınmaması, armağan alışverişinin gerçekleşmesi için daha sonraki bir zamanda karşılığının verilmesi ve bunun da ilk armağandan farklı olması gerektiğini anlamayı önler; *sadece bu sayede bir 'armağan'ı 'takas'tan veya 'ödünç vermek'ten ayırt edebiliriz.* Ayrıca, somut bir armağan alışverişi etkinliğiyle ilgili çeşitli stratejik imkânlar sadece tekrarlanamaz zaman boyutu sayesinde ve yalnızca bu sayede mümkündür. Esas problem, sadece bu imkânların Lévi-Strauss'un bir kod olarak alışveriş yorumunun tamamlayıcı unsurları olmaları değil, aynı zamanda böyle bir yorumla onların kavramsal olarak *tekrar ele geçirilememesi*dir.

3. Bu tespitler doğrudan yapısalcılık ve hermeneutik arasındaki kavgayla ilgilidir.[35] Göstergenin keyfi doğasıyla doğru-

34 Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory Practice* (Cambridge University Press, 1977) s. 5; karşılaştırın: Jean-Paul Sartre, *Critique of Dialectical Reason* (London: New Left Books, 1976) s. 479 ve devamı.

35 Karşılaştırın: Paul Ricoeur, 'Structure and hermeneutics', *Conflict Interpretations* (Evanston: Northwestern University Press, 1974). Ricoeur yapısalcığın en etkili eleş-

dan bir ve aynı şey görülen 'salt form olarak farklılık' fikri yüzünden dil soyut bir ilişkiler sistemine dönüştürüldüğü için, Saussure yapısalcı dilbiliminde hermeneutik problemlerle doğrudan yüzleşmekten kaçınır. Bu yaklaşımın savunulamayacağını kabul eden Lévi-Strauss formu içerikten tamamen ayırmaya çalışmaz. Ancak bu yüzden, gerçekte 'fonolojik devrim'in içerimlerini, iddia eder göründüğü 'kapanma' derecesine sahip bir antropolojiye aktaramaz. Hermeneutikte ağırlığını daima hissettiren sorunlar, yani anlamın bağlamsallığı problemi ve dönüştürme/aktarma problemleri[36] Lévi-Strauss tarafından sadece bizzat –nesnel olarak tanımlanmış– yapı 'bağlam'ında ele alınır. Armağan örneği bu yaklaşımın yetersizliğinin kanıtıdır: aslında, 'armağan' olarak görülen şey onun 'gündelik dile ait' daha önceden oluşmuş 'bir kavram' olduğunu varsayan yapısalcı analiz içinde tanımlanamaz. Bu açıdan, Ricoeur, Lévi-Strauss'un yapısal mit analizlerinin 'bir anlatı olarak anlam'ı dışlamadığını, gerçekte anlamı önkoşul olarak gerektiren yeniden-üretim bağlamlarına sıkıca bağlı olduğunu söylerken[37] kesinlikle haklıdır. Hermeneutik, pratik gündelik hayatın öznelerarasılığında temellenmiş anlamlı iletişimin yo-

---

tiricilerinden biri olarak kalır. Öte yandan, sonraki yayınlarında yapısalcılık üzerine sözlerini esas olarak Saussure, formalistler ve Lévi-Strauss'la sınırlayan Ricoeur, böyle betimlendiğinde, yapısalcılığa çok fazla ve çok az yer verir gibi görünür. Çok fazla, zira o yapısalcı düşüncenin temel özelliklerini belirli sınırlar içinde *toptan* kabul etmeye hazırdır; çok az, zira yapısalcı analizi daha kapsamlı bir hermeneutiğe uydurmaya çalışırken, yapısalcı düşüncenin hermeneutik fenomenoloji açısından yarattığı kuşkunun radikalliğini yeterince hesaba katmaz. Fenomenologlar ve yapısalcılar arasındaki farklardan bir bölümü 1966'da Cerisy-la-Salle'deki bir sempozyumda su yüzüne çıkar: aktaran, J. Ricardou, *Les chemins actuels de la critique* (Paris: Plon, 1967).

36 George Steiner, *After Babel, Aspects of Language and Translation* (Oxford University Press, 1975); Ayrıca 'dilin keyfi karakteri, bir dilin elemanları düzeyinde nispeten daha az önemli olduğu gösterildiğinde, bir bütün olarak alınan dil düzeyinde oldukça kesin bir biçimde varlığını yeniden hissettirir' diyen Dufrenne, 'olağandışı diller çeşitliliğinin ortaya çıkardığı sorunlar'la yüzleşir: Mikel Dufrenne, *Language and Philosophy* (New York: Greenwood, 1968) s. 35.

37 Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, s. 86.

rumlanması ve düzeltilmesiyle ilişkili olarak görüldüğü sürece, yapısalcı analiz hermeneutiği gerektirir.

4. Bu bağlamda, Lévi-Strauss'un tarih yaklaşımı ve epistemoloji anlayışına kısaca dönebiliriz –onun tarih hakkındaki düşüncelerinin temelinde epistemoloji anlayışı yattığı için, bu konular yakından ilişkilidir. Lévi-Strauss'un modern Batı kültüründeki yerleşik egemen düşünce biçimlerinin bazı temel noktalarda ilkel *bricoleur*un* kavramsal düşünüş tarzına aykırı olduğu argümanı, ilk bakışta onu yeniden hermeneutiğe götürür görünmektedir. Lévi-Strauss'u bu görüşe yönelten, tüm insan düşüncesinin temeli olarak gördüğü yapısal zihin homolojisidir (bu homolojide düşüncenin dayandığı 'öz' önemli değildir). Bu yaklaşım açık bir epistemolojiden ziyade, Durkheimci prototipi gibi, bir tür 'sosyolojik Kantçılık'tır, zira burada aşkın bir özne olmadığı ifade edilir. Lévi-Strauss, netice olarak, mitin yapısına –ister onu aktarmaya çalışanların isterse antropolog gözlemcilerin– ayrıcalıklı ulaşma imkânını yadsımak zorundadır. Ona göre, 'İster Güney Amerika Yerlilerinin düşünme süreçleri benim düşüncem aracılığıyla biçimlensin, isterse benimki onlarınki sayesinde belirlensin'[38] netice değişmez.

Lévi-Strauss'un 'düşünme süreçleri'ni yapısal olarak kurma girişimi, dilbilimsel hipotezler kurmada olduğu gibi, ancak bu süreçler kanıtlarla desteklendiğinde veya geçerli oldukları gösterildiğinde savunulabilir. Ancak Culler'ın** belirttiği gibi, bu yön-

---

* Lévi-Strauss'a göre, simgesel dizgeler kurabilen, en az gereçle en çok işler başarabilen kişiler (Claude Lévi-Strauss, *Mit ve Anlam*, Türkçesi: Şen Süer, Selâhattin Erkanlı; Baskıya Hazırlayan: Hilmi Yavuz, Alan Yayıncılık, İstanbul, Ocak 1986). '*Bricoleur* eldeki mevcut bütün malzemelerle her işi yapabilen bir tür pratik Fransız'dır. Bir *bricoleur* zaman içinde toplanmış şeyler, âletler ve materyaller birikimine sahiptir ve işin yapılması için her yere ve her şeye ulaşabilir. *Bricoleur*'un görevi, işi sadece bu materyallerle çözmenin bir yolunu bulmaktır.' (E. C. Cuff, W. W. Sharrock and D. W. Francis, *Perpectives in Sociology*, 4th Edition, Routledge, 1998.) [Ü. T.]

38 *The Raw and Cooked*, s. 13

** Culler'in Saussure üzerine kitabı Türkçe'ye çevrilmiştir (J. Culler, *Saussure*, çeviren: Berke Vardar, Afa Yayınları, İstanbul, 1986). [Ü. T.]

de kanıtlar kesinlikle gelmemektedir. Dilbilimci, dilin tekrarlanan özelliklerine bakar: bu tekrarlanan özellikler hem sürecin bir parçasıdır ve hem de böylece bu özellikleri araştırmaya elverişli hale getirme aracıdır. Belirli bir dil hakkında tanımlar *yapan* ve onların *geçerliliklerini göstermeye çalışan* bir dil konuşucusu olarak dilbilimci, kendisi veya başkalarının (dilsel) ehliyetinden yararlanır.[39] Ancak, mit araştırmasında inceleme-nesnesinden aynı şekilde tekrar tekrar yararlanılamaz; ayrıca onun yerine 'sarmallama' işlemini de geçiremeyiz –ancak, onun hermeneutik döngü olarak kabul ettiği şeye en yakın düşen bu son yöntemdir. Onun yaklaşımı, bu yüzden, mit içinde yakaladığını iddia ettiği yapısalcı karşıtlıklar konusunda rölativizm ve dogmatizm arasında bocalar. Ne kadar aksini iddia etse de, onun analizlerinin Batı toplumunun diğer kültürlere empoze ettiği kategorileri yansıttığı suçlamalarını çürütmek mümkün değildir.[40]

5. Refleksif bir anlama türü daha derin bilme biçimlerinin 'yüzeydeki görünüm'ü olarak ısrarla paranteze alındığı için, Sartre ve diğer eleştirmenler tarafından vurgulandığı gibi, Lévi-Strauss'un yapısalcı antropolojisinde bu bilim dalının bizzat belirli sosyo-kültürel koşullar bütününün ürünü olarak geliştiği kesinlikle dikkate alınmaz. 'Tarih', insan toplumunun gelişimine uygulanan refleksif bilinç olarak, diğerleri gibi sadece bir kod değildir. Ne de 'kod', Lévi-Strauss'un Saussure'dan –Jakobson tarafından değişikliğe uğratılmış haliyle[41]– miras aldığı eşzamanlı/artzamanlı ayrımıyla yete-

---

39 Jonathan Culler, *Structuralist Poetics* (London Rotledge, 1975) s. 48; ayrıca, karşılaştırın: Tzvetan Todorov, *Poétique de la prose* (Paris: Seiul, 1971) s. 247.

40 Karşılaştırın: Stanley Diamond, 'The myth of structuralism', Rossi, *The Unconscious in Culture.*

41 R. Jakobson, 'Principes de phonologie historique', N. S. Trubetskoy, *Principes de phonologie* (Paris: Klincksieck, 1964). Lévi-Strauss'a göre, 'Saussurecu öğretinin, modern yapısalcılıkta Trubetskoy ve Jacobson ile yollarının en kararlı biçimde ayrıldığı temel nokta' eşzamanlı/artzamanlı ayrımıdır ve 'yeni kanıtlar *Dersler*'in editörlerinin onun düşüncesini bazen zorladıklarını ve şematize ettiklerini göstermektedir'. *Structural Anthropology*, vol. 2, s. 16.

rince açıklanabilir. Jakobson'ın tarihsel fonoloji tartışması Saussure'ın görüşünden bazen varsayıldığından daha az uzaktır. Jakobson, artzamanlılığın eşzamanlılık düzeyinde yeni-düzenlemeler gerektiren dengesizlikler yarattığını ve bu yüzden ikisi arasında bağlantı olduğunu düşünür. Ancak tarih burada hâlâ eşzamanlı sistemler dizisi olarak anlaşılır; artzamanlı ve eşzamanlı uzlaştırılmaz, ne de eşzamanlı/artzamanlı ayrımı ciddi olarak çürütülür.[42]

Derrida'nın gösterge eleştirisi

Lévi-Strauss semiyotiğin 1950'ler ve 1960'lardaki gelişimini büyük ölçüde etkilese de, onun çalışması bu alandaki bazı önemli kişiler tarafından kimi noktalarda eleştirilmiştir. Genellikle bu dönemde verili kodlar olarak görülen yapılar kapalı ve bağımsız sistemler içinde incelenirler. Barthes'in ilk semiyotik formülasyonları, sözgelimi, modern burjuva kültürünün özelliklerini sadece çok genel düzeyde yansıttığı iddia edilen geniş çeşitlilikte bağımsız mit örnekleri olarak alınan göstergeler sistemini içerir. Onun yemek analizi örneğin Lévi-Strauss'un yorum biçiminin oldukça yakın bir tekrarıdır. Bir mönüde belirli biçimde dizilmiş yemekler, yemek düzeni içinde sentagmatik olarak bir araya getirilmiş temel karşıtlıkların ifadesi olarak görülür –örneğin, 'tuzlu'/'tatlı' vb.[43] Ancak Barthes, modern toplum mitolojisinin eleştirel olması ve böylece mitin 'yanlış bilinç' olarak anlamını bir dereceye kadar yakalaması gerektiğini öne sürer –bu yaklaşım onu Lévi-Strauss'tan ayırır. Barthes'a göre, mitin çağdaş kapitalizmin sınıfsal egemenlik sistemini gözlerden saklayacak bir rol yüklen-

---

42 Lévi-Strauss sıklıkla artzamanlı ile sentagmatiği özdeşleştirir gibi görünür. *Structural Anthropology* ve Mythologies'in ciltlerinde bunun örnekleri vardır.

43 Roland Barthes, *Elements of Semiology* (London: Cape, 1967) s. 27 ve devamı [*Göstergebilimin İlkeleri*, Çeviri: Mehmet Rifat–Sema Rifat, Bilim/Felsefe/Sanat Yayınları, İstanbul]. (Ü. T.)

diği iki şekilde gösterilebilir. İlk olarak, özel toplumsal formların ifadeleri olan şeyler mitte doğal ve 'kaçınılmaz' oluşumlar gibi sunulur; ikinci olarak, mit kendi üretilme koşullarını gözlerden saklar.

Bu hususlarda Lévi-Strauss'un karakteristik vurguları tersine çevrilir ve yapıdan aktif tarihsel süreç olarak yapılaşmaya doğru bir kayma gözlenir. Barthes, Derrida ve *Tel Quel* grubu tarafından sürdürülen ve radikalleştirilen bu düşünce eğilimi Saussure ve Lévi-Strauss'un yapısalcılığını büyük ölçüde eleştirir, hem de onun devamıdır. Lévi-Strauss, Saussure'un kod/mesaj ayrımı olarak yeniden geliştirilen *dil/ konuşma* yorumunu benimser. Ancak, yukarıdaki diğer yazarlar daha ziyade anlamlandırmanın unsurları olarak gösteren ve gösterilen ilişkisiyle ilgilenmişlerdir.

İlk bakışta, sanki Lévi-Strauss ve Heidegger arasında bir yakınlık yokmuş, Derrida'nın Heidegger'e ilgisi nedeniyle arada tam bir kopma varmış gibi görünür. Ancak, Lévi-Strauss ve Heidegger'in görüşleri arasında belirli genel –ancak, itiraf edildiği gibi uzak– benzerlikler vardır. Lévi-Strauss'un 'doğa'dan bağımsız 'insan' anlayışının Rönesans sonrası Avrupa kültürünün bir ürünü olduğunu düşünmesi, 'benlik' ve 'bilinç' kavramlarından uzak durması ile Heidegger'in bilen özne kavramına dayalı geleneksel felsefe anlayışlarıyla bağını koparma girişimi arasında bazı benzerlikler vardır. Lévi-Strauss'un ve Heidegger'in 'Varlık'ları aynı değildir, ancak Strauss'un yapısal antropolojinin amacının Varlığı kendi-içinde değil kendisiyle-ilişki-içinde anlamak olduğu iddiası[44] Heidegger'in geliştirdiği yaklaşımla zayıf bir yakınlık içindedir. Heidegger'e göre 'dil konuşur' ve insan öznelliği önceden verili dil kategorileriyle inşa edilir; Lévi-Strauss'a göre de: 'Les mythes se pensent dans les hommes, et à leur insu' (Mitler insanların zihninde onların haberi olmadan oluşup gelişirler [Ü. T.]).[45]

---

44 Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques* (New York: Atheneum, 1967) s. 62

45 *Le Cru et le cuit* (Paris: Plon, 1964) s. 20.

Bir yorumcunun (Jameson) 'yapısalcılığın en utanç verici yanı' olarak nitelediği saldırgan hümanizm-karşıtlığı, öznelliğin yadsınmasını değil onun kaynakları hakkında bir açıklama istenmesini ifade eder. Lévi-Strauss'da, 'jeolojik' analojiye uygun böyle bir açıklama bilmeyi düzenleyen bilinçsiz unsurların işleyişini açığa çıkartmaktan başka bir işe yaramaz. Özne tarihsel olarak konumlanmış bir aktör olarak değil, sadece bir yapısal dönüşümler bütünü olarak geri getirilir. Yapısal analiz bu anlayışta deşifre işlemiyle sınırlıdır. Bu bir anlamda, perspektifin tersine çevrilmesi dışında, Husserl'in transendental fenomenolojisindekine benzer bir ikileme yol açar. Egodaki bilgi kategorilerini açığa çıkartmak için öznelerarasılığı *paranteze alan* Husserl, onu fenomenolojik açıdan doyurucu bir biçimde yeniden ortaya koyamaz. Bilinçsiz yapıları açığa çıkartmak için refleksif bilinç ve tarihi paranteze alan Lévi-Strauss, çalışmasını soyut zihin kategorilerinin karşılaşması olarak tasvir etse bile, amaçlı özneyi kavramsal düzeyde yeniden ele geçirmeyi başaramamış görünmektedir. Lévi-Strauss'un hümanizm eleştirisi, bu yüzden, 'yapısalcı' olarak adlandırılmayı reddeden Althusser, Foucault ve Derrida'nın eleştirileri yanında basit kalır.

Derrida sürekli bir üretim süreci olarak 'yapının yapılaşması' fikrini vurgularken[46], Saussure'ın *dil/konuşma* ve eşzamanlı/ artzamanlı ayrımlarıyla bağlarını tamamen koparır. Ancak, gösteren/gösterilen ilişkisine ve farklılık kavramına ilgisi onu Saussure'a, ancak kesinlikle farklı bir biçimde yeniden bağlar. Saussure'ın dilbilime kesin önemde katkısı, Derrida'ya göre, yerleşik felsefe geleneklerinden farklı olarak, gösterenin gösterilenden ayrılamayacağını ortaya koymasıdır: onlar 'bir ve aynı üretimin iki tarafı'nı oluştururlar.[47] Ancak Saussure, gösterileni sözcük ve düşüncenin birleşmesiyle sabitlik kazanan bir 'fikir' veya 'anlam' olarak alıp yerleşik gösterge anla-

---

46 Jacques Derrida, *Ecriture et la différence* (Paris: Seiul, 1967) s. 411.

47 Derrida, *Positions* (Paris: Editions de Minuit, 1972) s. 28.

yışını sürdürdüğü için, bu katkının tüm içerimlerini araştırmamıştır. Böylece, birçok idealist düşünürün genel olarak yaptığı gibi, gösterilenin gösterenden bağımsız 'salt kavram' veya 'salt düşünce' olarak mevcudiyeti ihtimaline açık kapı bırakılır. Derrida'nın 'mevcudiyet metafiziği'* eleştirisinin, onun 'sözmerkezcilik'e** saldırısının ve sözden ziyade yazmanın önemine taraftarlığının temelini oluşturduğunu görmek önemlidir. Gösteren ve gösterilenin tamamlayıcı birlikteliği 'aşkın gösterilenler' düşüncesine belirli ölçüde bağlı hiçbir felsefeyi sürdürmemeyi gerektirir; anlam, sadece anlamlandırma sürecinde, farklılığın oyunuyla yaratılır. 'Yazma', Derrida'nın terimi kullandığı anlamda, aslında yazılı metne, bir sayfa üzerine yazılan şeylerin fiziksel 'mevcudiyet'ine değil, aksine *–ona göre– her koşulda farklılık fikrinde içkin olan bulunma*ya (spacing) işaret eder. Farklılık, bir konuşma veya okuma sürecinde ifadesini bulurken, sentagmatik ilişkilerin doğrusallığıyla ilişkili ayrıca 'zamansal' olan 'uzamsal' bir boyutu gerektirir. 'Uzam', Derrida'nın sözleriyle, 'zaman'ın "içinde"dir; o zamana kendini tamamen bırakıştır; o zamanla ilişkisinde "kendi kendinin dışında"dır.[48]

---

* Ünlü post-yapısalcı düşünür Jacques Derrida'nın değer aşımına uğratmayı denediği ya da yıkmaya çalıştığı, temelinde 'nihai gerçekliğin birlik olduğu, farklılıkların, değişen ve farklılaşanların hiçbir şekilde gerçek olmadığı' kabulünün bulunduğu, temsili mümkün kılıp kolaylaştırdığı gibi, öznenin varlığa nüfuzunu sağlayan ve aynı zamanda özdeşlik metafiziği olarak da bilinen Batı metafiziği (*Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü*). [Ü. T.]

** **sözmerkezcilik** (logocentrism): Derrida'nın, Batı entelektüel kültürünü Platon'dan başlayarak derinden etkileyen, sürekli ama yanlış bir kabul olarak, konuşmanın yazıdan önce geldiği kabulüyle ilgili teşhisi. Yazının Batı metafizik geleneğinde bastırıldığına inanan Derrida, bu geleneğin hakikatin köklerini, mutlak hakikatin kendisi ya da kaynağı ve yaratıcısı olarak *logos*a, aşkın bir varlığa, aklın sesi veya Tanrının kendisine bağladığını öne sürer. Buradaki temel yanlış, metnin dışında metne sabit anlam veren bir şey olduğunu kabul etmekten oluşur. Derrida'ya göre, tüm idealizmlerde ortak olan bu yanlış, sözmerkezciliğin anlamın kendisinden türediği ontolojik bir zeminin veya düzen ve istikrar kazandıran bir kaynağın varoluşunu varsaymaya, hakikât ve bilgiye dolaysız erişmenin mümkün olduğunu öne sürmeye sevk eder.' (a. g. sözlük). [Ü. T.]

48 Derrida, *Speech and Phenomena* (Evanston: Northwestern University Press, 1973)

Derrida'nın çalışmasının, böylece, Saussure'ın formalizmine yeni bir ivme kazandırdığını, ancak burada formalizmin *dil*le ve eşzamanlılıkla ilişkisinin reddedildiğini düşünebiliriz: 'öz' veya 'somut' hem gösterge düzleminde ('aşkın gösterilenin reddi') hem de gönderge* (kavramla 'ele geçirilebilen' nesnel olarak verili dünya) düzleminde reddedilir. Zira Derrida, sırasıyla idealizm ve pozitivizme yakın düştüğü söylenebilecek bu iki kavramın yerine anlamlandırma zincirlerinin üretkenliğini geçirir. Derrida kendini, tıpkı Heidegger gibi, uzak durmaya çalıştığı Batılı metafizik gelenekler içinde görmek zorundadır; zira o da, tıpkı Heidegger gibi, terminoloji konusunda yerleşik dil kategorileriyle araya mesafe koyma saplantısı içindedir. *'Fark'* (différance) kavramı bize farklılığın 'mekânsal' ve 'zamansal'ın bütünleşmesini gerektirdiğini gösterir: farklı olmak ertelemektir (to differ is to defer). Eşzamanlı/artzamanlı ayrımı terk edildiğinde, farklılığın sadece zamansal erteleme sürecinde, bugünün gelecek ve geçmişe sürekli karışmasında bulunduğu kabul edilir. Yapısalcılık burada açık düşmanı tarihsicilikle karşı karşıya gelir ve onu benimser: Derrida'nın kullandığı kavramlar, her anlamlandırma biçiminde zımnen mevcut sürekli değişim sürecini göstermek için 'silgi altına' yerleştirilir.

Şimdi, kavrandığında artık geçip gitmiştir: böylece, Derrida için, anlamlandırma sadece 'iz'le, bir anlamlandırma zincirinde meydana gelen farklılık anıyla işler. *Différance* terimindeki 'a' harfi –Fransızca'da– hiçbir şekilde işitilmez; Derrida'nın deyişiyle, 'bir mezar gibi'[49] suskun kalır. *Fark* (différance) bir sözcük veya kavram değil, aksine olumsuzlamanın oyunudur; o *varolmayan*dır, hiçbir varoluşa sahip değildir, 'şimdi de mevcut' değildir. Her gösterge ve metin kendi içinde diğerlerinin izlerini barındırır.

---

* referent: gönderme yapan veya gönderme yapılan şey; bir sembolün (bir sözcük veya gösterge olarak) yerine geçtiği şey (*Webster's Ninth New Collegiate Dictionary*, Meriam-Webster's Inc. Publishers, USA, 1990. [Ü. T.]

49 'Piramit' üzerine –ki Hegel'den alınan bir yanılsamadır– ve 'mezar' üzerine, bakınız: Derrida, 'Le puits et la pyramide', *Marges de la Philosophie* (Paris: Minuit, 1972).

> Bu zincirleme süreç, her bir 'element'in –sesbirim veya yazıbirimin (grapheme)– zincir veya sistemin diğer elementleri içindeki onu taşıyan izlerden inşa edilmesi anlamını taşır ... Sadece farklılıklardan farklılıklar ve izlerin izleri vardır ... *Fark* (différance), böylece, sadece orada-bulunma/bulunmama (presence/absence) karşıtlığıyla ilişki içinde kavranabilen bir yapı ve bir harekettir. *Fark* farklılıkların, farklılıkların izlerinin, bulunuşun (spacing) –elementlerin birbiriyle ilişkisi içindeki– sistematik oyunudur.[50]

Ancak bu tarihin geri dönmesi değildir: Heidegger'in felsefesindekinden öte bir şey değil. Derrida –uyuşmasa bile, hâlâ Lévi-Strauss'un yaklaşımını çağrıştıran– 'tarih' bir metafiziktir ve 'içinde farklılığın nihâi bastırılışı güdüsünü' barındırır görüşünü alıkoyar.[51] Belirli bir karaktere ait olay dizilerini tespit girişimi mevcudiyet metafiziğiyle bağını sürdürür. Derrida için, sanat ve metin zamanın bastırılması değil, aksine onu ifade mekanizmalarıdır. Bir sanat eserinin tarihselliği (historicity) olaylarda veya bu olayların onun yaratılmasına yol açan izlerinde değil, aksine sonsuz biçimde yeniden yorumlanan farklılıkların oyununda yatar. Daha genel düzeyde, bir metin, yazma sürecinde olduğu gibi, bir başka gelenekte objenin 'hermeneutik özerkliği' olarak adlandırılan özelliği en belirgin biçimde sergiler.

Derrida'nın çalışmasında Heideggerci fenomenoloji ve yapısalcılık arasında kısmi bir *yakınlaşma* sağlanmaya çalışılsa da, iki felsefî gelenek arasındaki bir başka bağlantı Husserl'den yararlanan Kristeva'nın yazılarında mevcuttur. (Derrida ayrıca, eleştirel de olsa, Husserl üzerine epeyce yazmıştır.) Kristeva, *Tel Quel* topluluğuyla ilişkili diğer kişiler gibi, aslında üretkenlik

---

50 a. g. y., s. 48.

51 Derrida, *Écriture et la différence*, s. 50. Derrida, Lévi-Strauss'un sosyal bilimler ve felsefede tarihe aşırı yer verenlere yaptığı eleştirileri onaylayarak yazar. Tarih, burada, 'teleolojik ve eskatolojik bir metafiziğin, yani, paradoksal olarak, tarihin karşı çıkabileceğine inanılan mevcudiyet metafiziğinin yardakçısı olmuştur' (a. g. y., s. 425). Öte yandan, Derrida ekleyerek sürdürür: Lévi-Strauss sadece bir mevcudiyet metafiziğinin yerine bir başkasını –ikinciler vazgeçmelerine rağmen, bir klâsik formalizm biçimini– geçirir.

olarak edebiyat teorisiyle ilgilenir, ancak konuşmacının yapısalcı teoriye yeniden sokulmasını temel amaçlardan biri olarak görür: Ona göre, 'Semiyolojinin bir evresi, yani Saussure ve Peirce'tan Prag okulu ve yapısalcılığa kadar uzanan evre artık aşılmıştır ... Bu "sistemler semiyolojisi"nin ve onun fenomenolojik temellerinin bir eleştirisi, sadece –bizzat bir konuşan özne teorisi olması gereken– anlam teorisinden hareketle yapılabilir.'[52]

Bu özne, yine de, Kartezyen *cogito* ile açık karşıtlık içinde olan 'merkezi-konumdan-uzaklaştırılmış' bir öznedir ve Kristeva Husserl'in fenomenolojik programının temel özelliklerini benimsemez. Fakat Kristeva'ya göre, Husserl'in niyetsellik/yönelimsellik kavramı, uygun şekle sokulduğunda, gösteren/gösterilen ayrımını bir bilinç teorisiyle ilişkilendirmemizi mümkün kılar: bu girişim bilincin objenin kurucu unsuru –zihinsel edimlerin kurucusu– olarak alınmasıyla mümkündür. Bilinç, bir başka deyişle, şekilsiz bir 'öz' değildir, aksine 'konumlanmış' bir nesnenin yüklemsel bir faaliyetidir. Ancak, öznenin böyle bir faaliyet içinde yer alma yeteneği, Husserl'in yaptığı gibi fenomenolojik indirgemeyle değil, dile vakıf olma temelinde açıklanabilir: ve biz Husserl'in 'soyut aşkın ben'i yerine bilinçdışıyla karşılıklı bağımlılık içinde olan ve bilinçdışının kırılmaya uğramış doğasını ifade eden genetik bir bilinçli kimlik gelişimi açıklamasını geçirmek zorundayız. Nitekim, Kristeva'da 'fenomenolojik "yaşanılan tecrübe"*yi* ve onunla ilgili "itkiler"*i* –"özne" ve "nesne" arasındaki ayrımdan *önce* bulunan– üretken ve/veya yıkıcı Freudcu semiyotik itkiler*den* ayıran temel farklılık' vurgulanır.[53]

Ayrımın ikinci temasını açımlamaya çalışan Kristeva, bir 'öznenin üretimi' açıklaması getirirken Lacan'ın psikanalitik teori hakkındaki yorumlarından büyük ölçüde yararlanır. Psikanalitik psişik gelişim teorisinde, 'ben'in oluşumu *ile* çocuğun anlamlandırma sürecine girişi ve böylece gösteren ve gösterilen

52 Julia Kristeva, *Semiotike: Recherches pour une sémanalyse* (Paris: Seiul, 1969).
53 Kristeva, *La révolution du langage poétique* (Paris: Seuil, 1974) s. 33.

ilişkisi arasında bağ kurulur. Husserl'in 'thetic'* olarak adlandırdığı ve zihnin içkin bir özelliği olarak aldığı şey Kristeva'da çocuk gelişiminin bir evresi olarak görülür: o, özne/nesne bölünmesinin somutluk kazandığı evredir. Temel dürtülerin anneden 'dış' nesnelere yönelmesi süreci, çocuğun kendisini sembolik açıdan bir 'ben' olarak potansiyel yüklemlerden ayırabilmesi yeteneğiyle örtüşür. Dolayısıyla bu süreç, aynı zamanda, gerçek bir ilişki yerine göstergenin geçirilmesi anıdır. Çocuk, eşanlı olarak, paradigmatik ve sentagmatik nitelikte iki anlamlandırma boyutuna girer. Sentagmatik ve paradigmatik: ilki sembolik 'konuşan özne/dış taraf' ilişkisi etrafında, ikincisi ise 'özne/yüklem' ilişkisi etrafında yapılanır.[54]

Bulunma, soyut ve pratik: Derrida ve Wittgeinstein

Bu kesimde, Wittgeinstein'ın felsefesinin Derrida'nın bir bütün olarak yapısalcı düşünceyle paylaştığı bazı zayıflıkları aydınlatmaya yardımcı olacağını ileri sürerek, olgun Wittgeinstein'ın bazı görüşlerini Derrida'nın görüşleriyle karşılaştıracağım. Derrida'nın mevcudiyet metafiziği eleştirisinin, hatta kullandığı yapıbozumu tekniğinin olgun Wittgeinstein'ın felsefesiyle genelde önemli özellikleri paylaştığı söylenebilir. İki düşünür de, anlamın veya gösterilenin konuşmaya bir şekilde eşlik eden bir olay, düşünce veya zihinsel bir süreç olduğu görüşünü reddeder.

Fark (différance) kavramı Wittgeinsteincı felsefeye yabancı değildir: anlamın, Wittgeinstein için, 'kullanımdaki' farklılığın

---

* Poetik (şiirsel yapıda) bir dilin inşa edilmesi veya başlaması *Webster's Ninth New Collegiate Dictionary*, Merriam-Webster Inc. Publishers, 1990, USA). Terim ile, şiir gibi en ince duyguları ifade etme yeteneğinin kazanıldığı evre anlatılmaktadır [Ü. T.].

54 a. g. y., s. 114 ve devamı.

oyunuyla yaratılıp sürdürüldüğü söylenebilir. Ancak kuşkusuz, bu konuda Wittgeinstein ve Derrida arasındaki benzerlikler abartılmamalıdır. Wittgeinstein, Derrida'nın aksine, açıkça bir olumsuzlama (negation) olarak farklılık kavramı geliştirmez. Wittgeinstein Saussure'ın dil 'pozitif terimleri olmayan' bir sistemdir fikrini paylaşmaz. Wittgeinstein için aslında dil bir farklılıklar sistemidir: ancak sözcüklerin anlamlarının bağımsız unsurlar olarak söz(celem)ler veya işaretlerin doğası sayesinde yaratılması anlamında değil, sadece dil oyunlarının elemanları olarak farklılaşıp bir kimlik kazanarak yaratılmaları anlamında. Wittgeinstein, Derrida gibi, dilbilimsel kimliğin sürdürülmesinde *tekrarlanma*nın önemini epeyce vurgular. Wittgeinstein'ın dil anlayışı, birçok yorumcunun iddiasının aksine, zaman-dışı (a-temporal) nitelikte değildir; aksine, zaman onun ayrılmaz bir unsurudur.[55] Terimlerin anlamları *söylenişleri* (utterances) *veya ifade edilişleri içinde asla 'hazır' değildir*, bu anlamlar sadece hayat tarzları içinde sürekli eyleme dökülerek 'varlık kazanırlar': burada da farklılık, tıpkı Derrida'da olduğu gibi, her zaman ertelemedir. Wittgeinstein'a göre, daha ziyade Derrida'ın belirttiği gibi, Batı metafiziğinin geleneksel ilgileri yanıltıcı tözler arama, 'göstergenin tamlığı'nı sağlama araştırmasıyla sınırlı kalmıştır. Göstergeler önceden-şekillenmiş anlamlar veya kavramları ifade etmezler. Sözcükler veya sözler fikirleri 'içermezler'.

Bu noktadan sonra ikisinin yolları Batı felsefesinin metafizik ilgileriyle ayrılmaya başlar. Wittgeinstein'ın bu ilgiler 'dil tatile çıktığında' boy gösterirler özdeyişi, daha ziyade sözcüklerin yanlış kullanılmasına karşı bir argüman değil, pratik toplumsal hayattaki davranışlar ve dilin zorunlu iç içe geçişini vurgulama girişimidir. Wittgeinstein'in önceki ve sonraki çalışmaları arasındaki bazı temel süreklilikleri ve ayrıca temel bir karşıtlığı bu-

---

55 Karşılaştırın: Stanley Cavell, *Must We Mean What We Say?* (Cambridge University Press, 1975) s. xix ve başka yerlerde.

* *Tractatus*. Çeviren: Oruç Aruoba, B/F/S Yayınları, İstanbul, 1985. [Ü. T.]

rada bulabileceğimizi düşünüyorum: dilin 'söylenemeyen şey'le birlikte bulunması. *Tractatus*'ta,* 'söyleyemeyeceğimiz şey' ani bir final, dilin mantıksal açıklamasını tükettiğimizde belli belirsiz ortaya çıkıveren anlamsız bir boşluk olarak kendini gösterir. Artık, Wittgeinstein'ın ilk düşüncelerinden sonrakilere geçişi anlamanın bir yolu, onun 'dilin sınırları'nın böyle bir boşluğa terk edilemeyeceği görüşüne ulaştığını söylemektir. Dil, yine de, dilsel-olmayan veya kelimelere dökülemeyen yahut 'söylenemeyen şey'e yakından bağlı olarak görülür. Ancak, söylenemeyen şey, artık *hakkında* bile konuşulamayan gizemli bir metafizik değildir. Aksine, söylenemeyen şey sıradan ve olağan bir şeydir. O, *yapılması* gereken bir şeydir: dilsel unsurların anlamları, doğaları gereği, *hayat tarzlarını oluşturan pratikler*le ilişkilidir. Bu, kanaatimce, yapısalcılığın *–söylenemeyen şeyi karakteristik olarak bilinçdışıyla veya, Derrida'da olduğu gibi, yazmayla özdeşleştiren–* karakteristik eğiliminden daha önemli bir harekettir. Derrida'nın görüşlerine yapılabilecek aşağıdaki eleştirel itirazların temel kaynağı bu harekettir.

1. Derrida 'yazma'yı gündelik anlamında kullanmadığı için, uygun bir Derrida eleştirisi, konuşulan kelimenin yazılan üzerindeki önceliği iddiası temelinde yapılamaz.[56] Derrida'nın açıklamasına göre,[57] yazmanın dil için konuşmadan daha temel önemde olduğu tezi, konuşulan sözcük anlık bir olayken metin daha uzun ömürlüdür önermesine dayanmaz. Aksine bu tez, yazma *fark*ı, yani sadece sözü mümkün kılan mevcudiyeti ifade eder önermesine dayanır. *Fark* söylenemeyendir, zira o konuşma ediminden –veya, işaretlerin kaydedilmesinden– önce gelir ve konuşmaya şekil kazandırır. Ancak burada, Saussurecu dilbilimdeki önyargılar bu önyargıları eleştirenleri sıkça yoklar: Derrida'nın 'yazma'sının

56 Ricoeur, 'Structure, word, event', *The Conflict Interpretations*.

57 Bak: 'Signature, évéenement, contexte', başlık Ricoeur'un makalesini andırır, Derrida, *Marges de la Philosophie* (Paris: Éditions de Minuit, 1972): bu *Glyph*, cilt 1'de (1977) çevrilmiştir. (Ayrıca, 67 numaralı dipnota bakınız).

mevcudiyetinin kaynağı, sadece zamansalın *dil*deki biçimsel farklılıkların konumlanışına dahil olmasıdır.[58] *Fark* yapılaşma olarak yorumlanan *dil*dir; burada, Wittgeinstein'ın analizindeki gibi, söylenemeyecek şey ile yapılması gereken şey arasında yeniden bağ kurulmaz. Derrida'nın *fark*ı sadece gösterenin bulunuşunu kabul eder. Dil sadece işaretin ve işaretlerin izlerinin sıralanışı içinde 'konumlanmış (bir) ürün'dür. Öte yandan dil, Wittgeinstein'a göre, dil oyunlarının zamansal, maddî ve sosyal konumlanışıyla ilgili durumsal bir üründür –belki de bana öyle gelmektedir.

2. Derrida'da gösteren/gösterilen ayrımı, diğer yapısalcı yazarlarda olduğu gibi, Wittgeinstein'da öne çıkan anlam/referans ayrımının yerini alır. Tüm yapısalcı düşüncelerin temel sınırlılığı, Saussure'ın gösterileni ele alış biçimine içkin olan ve göstergenin keyfiliğinden kaynaklanan kusurları sürdürmesi ve artırmasıdır. Saussure, göstergenin keyfi karakteri anlayışını gösteren ve gönderge arasında bir ayrılık yaratmak amacıyla kullanır: bunun sonucu, belirttiğim gibi, 'gösterilen'in bazen 'idea', 'kavram' veya 'düşünce' bazen de gönderge yahut obje anlamına gelmesidir. Sözcük ve nesne arasındaki ilişki –göstererek referans dahil– gösterenin nesneyle paylaştığı herhangi bir özellikte bulunamaz. Böylece, olgun Wittgeinstein, dilsel terimlerin doğasının ya nesne-dünyasının 'tekabül eden' özellikleri ya da göstererek referans temelinde açıklanabileceği fikrini de kesinlikle reddeder. Ancak, *toplumsal hayatın pratik düzeni* olarak söylenemeyen şey hakkındaki Wittgeinsteincı tespit, bu reddin *objeden ideaya* geri çekilmemesini gerektirir. Olgun Wittgeinstein'ın felsefesindeki referans açıklamasıyla ilgili belirsizlikler her ne olursa olsun, açıktır ki, Wittgeinstein için, bir dili bilmek bir pra-

58 Derrida'nın Fransa'da felsefedeki genel eğilimleri tartışırken, çağdaş felsefenin amacı 'anlamı ne yürürlükten kaldırmak ne de bozmaktır. Daha ziyade o, *anlamın* bizzat bir anlama sahip olmayan bir "formel" organizasyondan türetme ihtimalinin belirlenmesi sorunudur.' şeklinde yaptığı yorumla karşılaştırın. *Marges de la Philosophie*, s. 161.

tik ilişkisi olarak nesne-dünyasının bilgisine sahip olmaktır.[59] Bir dili bilmek, onun içinde ve onun aracılığıyla ifade edilen hayat tarzları içinde yer alabilmektir. Wittgeinstein'ın anlamlandırmanın kaynağı olarak 'toplumsal konumlanış' tartışması, *dil* ve (salt *konuşma*dan ziyade) dilyetisinin (langage) –yapısalcılıkta rastlanmayan biçimde– birleşmesine yol açar: dil ve hermeneutik analiz arasında bir köprü oluşturarak, gerçekte onu zorunlu kılarak. Zira, dilin 'konumlanış'ı, soyut gösteren/gösterilen ilişkisi düzeninde değil, farklılaştırıcı toplumsal pratikler düzeninde kendini gösterir. Hermeneutik problem veya *anlam düzenleri olarak dil oyunlarının ilişkilendirilmesiyle ilgili problemler*, Wittgeinsteincı anlayış için, anlamın hayat tarzlarıyla ilintili sistemler içinde oluştuğu anlayışı kadar önemlidir.

Quine ve Davidson haklıysa, anlam ve referans arasında Wittgeinstein'ın görünürde kabul etmeye hazır olduğundan daha yakın bir ilişki bulunabilir,[60] ancak bu gerçekte asıl argümanımla şimdilik ilişkili değildir. Yapısalcı düşüncenin referanstan geri adım atması, bu yaklaşımın kendi dili içinde düzeltme yapabilecek güçte olmadığını göstermiştir: tıpkı Husserl'in transendental fenomenolojik indirgemeyle öznelerarasılığı tekrar ele geçirme çabasında olduğu gibi. Bu gerçek hiçbir yerde Derrida'daki kadar açık değildir. Yazma, bağlam veya anlamın tekrar ele geçirilmesi imkânından tamamen yoksun, saf yapılaşmadır. Metinlerin 'yapı-bozumu'nun onların üretken karakterlerini ifade ettiği varsayılır, ancak bu üretim 'salt farklılığın' oyunundan daha fazla bir şey olarak ortaya çıkmaz. Yazma, Derrida'nın açıklama biçiminde, bir metnin nesne-dünyasıyla ilişkilendirilebilecek her

59 Wittgeinstein, bu anlamda, kendi vurgularını bir idealizm tipine etkili bir biçimde taşıyan –en göze çarpanı Winch olan– bazı takipçilerine iyi bir hizmette bulunmamıştır.

60 Gareth Evans ve John McDowell'ın farklı tartışmalarıyla karşılaştırın: *Truth and Meaning: Essays on Semantics* (Oxford: Clarendon Press, 1976). Ancak, ayrıca Puttman'ın *Meaning and the Moral Sciences* (London: Routledge, 1978) s. 97 ve devamındaki analizine de bakınız

şeyle bağını kopartır: yani, 'bilinç iletişimi olarak iletişim ufku'yla; 'anlam ufukları olarak ... semantik ve hermeneutik ufuklarla; ve 'bağlam kavramı'yla. Bu kopuş, –'her dilde mevcut olduğu'na inanılan– 'yazılı göstergeyi meydana getiren' bulunuştan (spacing) hareketle ifade edilir.[61]

3. Farklılığı mümkün kılan kimlik, bu yüzden Derrida tarafından, çok açık bir biçimde bizzat –yazılan veya konuşulan– kodların inşasından çıkarsanır. Kodları referansın herhangi bir anlamından ayıran onların iç kimlikleridir. Ancak bu tespit, Saussure'ın farklılığı salt form olarak kurma girişiminde yaşanan problemi farklı bir kılıkta yeniden gündeme getirir. Derrida bir kodun kimliğinden söz etmenin bile referansın –yani, *kodun birbirine bağlı olan elementlerini* 'seslendirmeler', 'işaretler' (marks) vb. olarak *düzenleyen* referansın– bazı bileşenlerini gerektirdiğini dikkate almaz yahut göz ardı etmeyi yeğler görünür. Derrida referans ilişkisini tamamen reddetmek için kodların veya yazmanın 'iç kimlik'leriyle inşa edildikleri tezine başvurur. Yazmanın mevcudiyeti onu sürekli tekrarlanabilir ve 'yayılabilir' kılar: 'bir anlamlandırma formunun bütünlüğü sadece bizzat onun tekrarlanabilirliğiyle, "göndergesi ... olmadığında tekrarlanma ihtimaliyle sağlanır'.[62]

Bu iddiada, sanki bir sözün sarf edildiği anda 'mevcut' bir göndergenin olmayışı *ile* referansın –'anlamlandırma biçimi'yle ilişkili– bir yan anlamının hiçbir şekilde bulunmaması özdeşleştirilir görünmektedir.[63] Açıkçası ikisi aynı şey değildir. Referans

---

61 'Signature, événement, contexté'. s. 181-182.

62 a. g. y., s. 183.

63 Derrida (*L'Écriture et la différence*), metafizikten tamamen kaçamayacağımız için, gösterilenin ortadan kaldırılamayacağını söyler: 'Zira asıl *paradoks* göstergenin metafizik indirgenişinin bu indirgemeyi yapan [gösteren/gösterilen] karşıtlığını gerektirmesidir.' Ayrıca, Derrida'nın Lucette Finas ile yaptığı bir görüşmedeki yorumuyla karşılaştırın: Lucette Finas et al., *Écarts* (Paris: Fayard, 1973) s. 303-312.

bizzat bulunuşla ilgili kodların en formel tespitine bile ısrarla karışır. Bu gerçek unutuluyor veya açıklanmıyorsa, nedeni, Saussurecu kavramlardan etkilenen yazarların gönderge ve gösterileni özdeşleştirmeleridir. Bu, belirttiğim gibi, Saussure'ın –göstergenin keyfiliği öğretisinin yarattığı etkinin bir sonucu olarak– ikisini birleştirme eğiliminin kanıtıdır.

4. Derrida'nın anlamlandırmanın özü olarak ideanın 'mevcudiyet'i suçlaması, onun gösterilenden gösterene olabildiğince çekilmesine yol açar. O gösteren/gösterilen ayrımını tamamen reddedecek radikal adımı atmaz. Wittgeinstein'ın anlam açıklaması doğru yolda ilerlese bile, gösteren/gösterilen ayrımı reddedilmelidir. Zira, dilin ve daha genel düzeyde anlamın doğası bu ikili kavram temelinde açıklanamaz. Problem gösterenle ilişkili değildir ve göstermeye çalıştığım gibi, doğrusu Saussure'dan öğrenilebilir. Yapısalcı literatürün en önemli ve aydınlatıcı katkılardan biri, herhangi maddî bir formun semiyotik içinde yer alabileceğini, yani anlam 'taşıyabileceği'ni göstermesidir. Problem gösterilenle ilişkilidir. Saussure'un başlattığı 'nesneden' farklılığın içsel oyununa 'çekilme' başarılması imkânsız bir girişimdir; bu yüzden, gösterilenin doğası ya karanlıkta bırakılır ya da terim muğlak bir biçimde hem kavramı hem de gösterilen objeyi içerecek şekilde kullanılır. Wittgeinstein'a göre gösteren, kavram ve gösterilen obje hayat tarzlarını oluşturan pratikler içindeki konumlarına göre açıklanabilir. 'Anlama değil kullanıma bakın' sözü, anlam ve kullanımın eşanlamlılığını değil, dilsel unsurların anlamlarının sadece ifade ettikleri ve edildikleri pratikler içinde araştırılabileceğini anlatır.

Öznenin merkezi konumdan uzaklaştırılması

Gösteren/gösterilen ayrımının reddi, Lacan'ın –yapısalcı felsefelerdeki 'özne teorisi'nin günümüzdeki gelişimini kuvvetle etkileyen– 'yapısalcı' psikanaliz 'okuma'sının eleştirel değerlendirilmesi açısından açık sonuçlara sahiptir. Bu sonuçları başka yerde ele alacağım için, burada sadece 'öznenin merkezi konumdan uzaklaştırılması'yla ilgili genel temalara değineceğim.

Yapısalcı literatürün hümanizmi utanç verici reddinin kaynağında bilince veya 'öznelliğe' güvensizlik yatar. Zaten bu güvensizliğin göstergeleri Saussure'ın *dil*in bireye üstünlüğü, *söz*ün öznel karakteri açıklamasında mevcuttur. Ayrıca buna, 'kendine-açık' bilinç anlayışını büyük ölçüde sorgular görünen, Kartezyen *cogito* iddialarını kesinlikle eleştiren Marx, Nietzsche ve Freud'un etkisi de eklenmelidir. Yapısalcıların bilinçlilik iddialarının maskesini düşürme çabaları, öznelliğin dil içinde ve dil aracılığıyla inşa edildiği tezinin etkisi altındadır. Ricoeur'un belirttiği gibi, '*cogito*nun saf ediminden söz etmek saçmadır ve o göstergeler dünyasıyla ve bu göstergelerin yorumuyla dolayımlanır'.[64] Bu yaklaşımın önemli bazı içerimleri vardır. Bu anlayışta, bilinç verili olarak alınmak yerine, onun üretimiyle ilgili genetik bir açıklamaya ihtiyaç vurgulanır; bilinç bütünlüklü veya bölünemez bir öz olarak değil, aksine kırılmaya uğramış ve kırılgan bir oluşumlar bütünü olarak düşünülür; ve 'ben'in sadece 'Ötekinin söylemi', yani anlamlandırma sayesinde inşa edildiği kabul edilir.

İlginç olan, bu düşüncelerin Kristeva'nın Lévi-Strauss veya Derrida'nın vurgularına büyük ölçüde uzak düşen çalışmasında geliştirilmesidir. Kristeva hem niyetsel/yönelimsel bilince fenomenolojik olarak yaklaşma hem de 'öznenin konumlanışı'nı yorumlama çabaları bakımından eski yapısalcı anlayışlardan ayrılır. Ancak, onun yazılarında bile, Anglo-Sakson eylem felsefecilerinin genelde düşündükleri anlamda, yeterli bir insani faillik/edim analizi göremeyiz. Onun 'gösteren (predicating) öznesi', yine de,

64 Ricoeur, 'The question of the subject', *The Conflict Interpretations*, s. 244.

her şeyden ziyade dilsel bir ilişki olarak algılanan –yapısalcı özne teorilerine hâkim– bilinçdışı/bilinç düalizminden çok uzak değildir. Bu teoriler, genellikle, kurtulmaya çalıştıkları Kartezyen unsurları alıkoyma eğilimindedirler: 'Düşünüyorum' ifadesi benlik-bilinci veya öznenin refleksif kapasitelerinden önce gelen ya da onlara temel oluşturan dil yapılarını anlatmak için kullanılır. Lacan'ın sözleriyle, 'Saussurecu algoritmadaki S (gösteren) ve s (gösterilen) aynı düzeyde değildir; ve insan, onların –hiçbir yerde mevcut olmayan– eksenlerinde yer aldığına inandığında kendini aldatır.'[65] Ancak burada öznellik sadece anlamlandırma yapılarındaki kesişmeler sonucunda bir dizi an/uğrak olarak ortaya çıkar. Böyle bir analizde üzerinde-düşünen (reflexive), eyleyen özne sadece bulanık bir biçimde yeniden ele geçirilir.

Searle'in konuşma edimleri teorisini kendi genel bakış açısından eleştiren Kristeva, konuşma edimlerinin 'anlamlandırıcı pratikler olarak görülmesi' ve 'genel bir anlamlandırma etkinliği teorisi'[66] içinde yorumlanması gerektiğini düşünür. Ancak ayrıca, konuşma-edimi teorisinin Wittgeinstein'ın görüşüyle ortak vurgusu analize dahil edilmedikçe 'edim' kavramı yerine 'pratik' terimini geçirmek yanıltıcıdır. *Hiçbir anlamlandırıcı pratik yoktur; anlamlandırma, daha ziyade, genelde toplumsal pratiklerin tamamlayıcı bir unsuru olarak anlaşılmalıdır.*

Gerçekte varlığın bilinçteki özne-nesne ilişkisinden önce geldiği tezinin hayatî önemde olduğunu kabul ederken, *cogito*yu Kristeva'dan daha fazla bütünüyle reddetmeliyiz. Bunun çözümü, *cogito*yu yeniden inşayla değil, aksine *varlık ve eylem* ilişkisi sayesinde mümkündür.

Bu noktada sonraki yazıda daha ayrıntılı olarak ortaya konulacak bir eyleyen özne teorisinin genel hatlarıyla verilmesi uygun olacaktır. Bu görüşte, toplumsal hayatın icrasının sürekli bir

---

65 Jacques Lacan, 'The agency of the letter in the unconsciousness', *Écrits* (London: Tavistock, 1977) s. 166.

66 Julia Kristeva (J. C. Coquet ile görüşme), 'Sémanayse: conditions d'une sémiotique scientifique', *Semiotica*, vol. 4, (1972), s. 328-329.

özelliği olarak 'davranışın refleksif gözetimi'nin önemi vurgulanmaya çalışılır. Bu teoride, gerekçeler ve niyetler insanî toplumsal etkinliğin ardına gizlenmiş 'varlıklar' değillerdir, aksine rutin ve sürekli olarak (gündelik varoluşun *süresi* içinde) toplumsal faaliyetler içinde somutluk kazanırlar.[67] İnsan eyleminin niyetsel/yönelimsel karakteri (a) birbirinden ayrı ve bağımsız 'niyetler/yönelimler'in eklemlenmesi olarak değil, niyetselliğin/yönelmişliğin zaman içindeki sürekli akışı olarak görülmeli; ve (b) eyleme bir bakıma 'eşlik eden' bir dizi bilinçli durum olarak alınmamalıdır. Niyetler sadece refleksif bir dikkat anında, –normalde söylem içinde[68]– bilinçli olarak ifade edilirler. Eylemin refleksif-gözetiminde –ancak söylem içinde kısmen ve eksik olarak ifade edilebilen– 'zımnî bilgi'den yararlanılır. Her şeyden öte pratik ve bağlamsal karakterde olan bu tür bilgi, yapısalcı literatürde kullanılan anlamlarda bilinçsiz değildir. *Dil burada toplumsal pratiğin bir aracı/ortamı olarak ortaya çıkar*; 'bilgi stokları'nın pratik doğası Schutz ve Wittgeinstein tarafından yeterince vurgulanmıştır. Toplumsal hayatın üretimi ve yenidenüretiminde beceriyle kullanılan bilgi stokları, toplumsal aktörler, istendiği takdirde, normalde 'bildikleri' şeylere sadece kısmi bir açıklama getirebildikleri sürece, ekseriyetle 'bilinçsiz'dir; yoksa yapısalcı yazarların kullandığı anlamda bilinçsiz değil.

Zımnî bir bilgi temelinde eylemin refleksif-gözetiminin önemi Bourdieu'nun önceden sözü edilen armağan ilişkisi tartışmasında yeterince açıklanmıştır –ancak, bu olgu her gündelik toplumsal etkinliğin merkezinde yer almasına karşın yapısalcılığa yabancı bir alandır. Sadece *genetik sosyolojik hata*ya düşüldüğünde, bir insanî faillik açıklaması Freud'un kullandığı anlamda bilinçdışıyla bağdaşmaz bir şey olarak ortaya çıkar. Özne, ve

---

67 Searle'in Derrida'nın 'Signature, événement, contexté' adlı yazısındaki Austin tartışması üzerine yaptığı yorumlarla karşılaştırın: 'Reiterating the differences: a reply to Derrida', *Glyph*, vol. 1, s. 202.

68 Daha ayrıntılı tartışma için, *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları* adlı kitabımla karşılaştırın: s. 81-84.

benlik-bilinci, bir gelişme sürecinde oluştuğu –ve, bu yüzden, üzerinde-düşünebilen (reflexive) aktör felsefe veya sosyal bilim için 'verili' bir şey olmadığı– için, hata onların sadece gizli yapıların gölge-olguları olduklarının öne sürülmesidir. Öznenin merkezi konumdan uzaklaştırılması, öznellik yerine sadece yapısal belirlenimi geçiren bilinç felsefeleri kadar zararlıdır.

Metinler

Yapısalcılığın hermeneutik fenomenolojiyle ortak bir özelliği,[69] –dilin özel bir ifadesi olarak– metin ile yazarın o metni yazarken sahip olduğu her tür niyet arasındaki mesafeyi ısrarla vurgulamasıdır. Lévi-Strauss mitolojinin özellikle yapısal analize elverişli olduğunu düşünür, zira mitlerin 'yazarları yoktur' ve 'sadece gelenek içinde vücut bulurlar'.[70] Derrida metnin özerkliği problemi ile 'yazma'nın 'iletişim'den ve böylece metnin yazarından ayrılığı problemi arasında özellikle ilişki kurar; yazar hakkındaki bilginin metnin ürettiği anlamları önemli ölçüde aydınlatabileceği ön-kabulünü bir başka mevcudiyet metafiziği örneği olarak reddeder.[71] *Tel Quel* grubuna göre, bir metnin yorumu o metnin yazarının sağladığı –yazarın yaratmasıyla ilgili 'bağ-lam'la (con-text) ilintili– anlam odağının belirlenmesi olarak görülemez. Bir metin okuması yoktur, aksine sadece okumalar, yani yazmanın içkin üretkenliğinin sonucu, veya Derrida'nın sözleriyle, 'onun temel sürüklenişi' vardır.

69 Özellikle Gadamer tarafından genişletilmiş haliyle: Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (London: Sheed and Ward, 1975). Ancak Gadamer (Valéry ile ilişkilendirerek) '[bir] çalışma içeren yeni bir ürün payesine ve haklı nedene sahip olmak zorundadır.' tezini reddeder. Ona göre 'bu ... savunulamaz hermeneutik nihilizmde ... [Valéry], okuyucu ve yorumcuya kendisinin artık uygulamayı arzu etmediği mutlak yaratı otoritesini aktarmaya çalışır görünür' (s. 85).

70 *The Raw and Cooked*, s. 18. İkinci deyim belirgin biçimde Gadamer'i anımsatır.

71 'Signature, événement, contexté', s. 182.

Yazarların niyetlerinin metinlerin yorumuyla ve daha genel düzeyde anlamın yorumuyla ilişkisi, kuşkusuz, edebiyat eleştirisinden düşünce tarihine kadar oldukça geniş bir çerçevede epeyce tartışılmıştır.[72] Burada, yazarların niyetlerinin metnin eleştirel yorumlarını doğrulamada oynayabileceği role değinmeyeceğim. Tartışma konusu olarak, daha ziyade, bu literatürde istismar edilen niyetsel/yönelimsel etkinliğin kavramlaştırılması sorununu ele alacağım. İnsan eyleminin amaçlı karakteri hakkındaki geleneksel anlayışların Wittgeinsteincı eleştirisi ışığında, söz konusu literatürün büyükçe bir kısmının bu konuda güncelliğini yitirdiği kabul edilmelidir. Niyetler veya amaçlar, başka deyişle, metinlerin yaratılmasıyla bir şekilde ilişkili bağımsız zihinsel olaylar olarak görülmüşlerdir. Wittgeinstein'ın bu görüşe itirazının ayrıca 'mevcudiyet metafiziği'nin Derrida'nın reddettiği bir başka unsuruna kadar uzandığını görmek önemlidir: anlam yorumlarını düzenleyen sınırlı bir 'yorumlama kuralları' topluluğu. Wittgeinstein'ın sözünü ettiği 'kural-izleme' toplumsal hayatın tekrara dayalı karakterinin ifadesi olan pratikleri ve sadece bu pratikler içinde ve onlar sayesinde gerçekleştirilen faaliyetleri anlatır; dolayısıyla, bu kurallar asla sabit veya verili mevcudiyetler değillerdir.

Toplumsal pratiklerin doğasını, devamlı bir üretim ve yeniden-üretim sürecinde olduğu gibi, sadece bu tekrarlanırlık sayesinde kavrayabiliriz. Toplumsal pratikler, bu bakış açısına göre, toplumsal aktörlerin niyetleri/yönelimlerinin 'ifadesi' değillerdir, ne de onları 'belirlerler'. *Niyetler/yönelimler, sadece –ayrıca, sadece eylemin ifade edilmemiş koşulları ve sonuçlarıyla beraber işleyen– eylemin refleksif gözetimi içinde yaratılırlar*. (Daha ayrıntılı bir tartışma için bkz: 2. Bölüm: *Zaman, faillik, pratik* alt-başlığı). Bu bakış açısına göre, 'özerkliği'ni yadsımadan metni yeniden ele geçirebiliriz: ancak dilin içkin üretkenliğini içerecek biçimde ve bizzat durumsal bir ürün olarak. Yapısalcılık *öz-*

72 Tartışmanın temel bir odağı, Gadamer, Betti ve Hirsch ile ilgilidir. Hircsh'in en yeni katkıları için, bak: E. D. Hirsch, *The Aims of Interpretation* (Chicago University Press, 1976).

neler-arasılığın gündelik inşasında kullanılan yorumlama çalışmasıyla ilgili açıklamalar ortaya koymamıştır. Anlamın dil oyunlarına katılımcı ve pratik bir tarzda girmesinin yerini, gönderimsel (referential) unsurlarından soyarak, metnin iç yapılanışına yoğunlaşma alır. Bu yüzden, özneler-arasılıktan adı anılmadan yararlanılır ve metin analiziyle ancak teorileştirilmeden sahip çıkılır. Elbette bunun nedeni, bir ölçüde yapısalcı düşüncenin metne tanıdığı merkezi konumdur: veya daha ziyade, bir başka nedeni, –Husserl'in, 'yaşantı-dünyasının ifade edilmemiş temelini oluşturan naif özneler-arasılık' olarak adlandırdığı şeyden bağımsız– ilişkisel formlar olarak 'yeniden-yapılandırılmış' (constructed) metinler anlayışıdır.

Önerdiğim görüşün Culler'in yapısalcılık eleştirisinde sözü edilen 'edebi yetkinlik' anlayışıyla aynı olmadığı belirtilmelidir. Culler'e göre, edebi yetkinlik 'edebi metinleri okumak için gerekli (örtük) uzlaşımlar bütünü'nü içerir' ve 'anlamlar üretmekle ilgili kurala-bağlı bir süreç' olarak görülebilir.[73] Biz de, tıpkı Culler gibi, yazarlar ve okuyucuların metne bir dille ilgili bilgilerinden daha fazlasını getirdiklerini kesinlikle kabul edebiliriz. Onlar birçok farklı toplumsal uzlaşımın bilgisini getirirler: veya, daha uygun bir ifadeyle, onların dille ilişkili asıl bilgileri dilin üretildiği ve yeniden-üretildiği bağlamdaki toplumsal pratiklerden ayrılamaz. Ancak, bilgi sadece kural-benzeri bir semantik olarak da anlaşılamaz. Culler'in tezi, edebi metinler okumasının bir tür 'etno-semantiği' anlamına gelir: ancak 'etno-semantik' Goodenough ve Lounsbury'nin kullandığı biçimde alınırsa.[74] Goodenough'a göre etno-semantiğin görevi kültürün içeriğini aydınlatmaktır: ancak 'bir toplumun kültürünün, o toplumun üyelerinin onayladığı şekilde işlemesi için bilinmesi veya inanılması gereken her şeyi içermesi' durumunda; ve bu bilginin açıklanabilir belirli kurallar bütünü olarak yorumlanması

73 Culler, *Structuralist Poetics*, s. 126.

74 Ward Goodenough, *Description and Comparison in Cultural Anthropology* (Chicago: Aldine, 1970)

koşuluyla.[75] Ancak, semiyotiğin önceliği üzerine tipik yapısalcı vurguyu semantik kuralların önemine ilişkin bir vurguyla tamamlama çabası, *kurallar ve pratiklerin gündelik etkinlik içinde birbirine geçişlerini* kavramaya çalışmadığımız sürece doyuruculuktan uzaktır. Bu da 'etno-metotlar'ın açıklanabilirliği sağlama aracı olarak önemlerini kabul etmeyi gerektirir: Analize veya 'yapıbozumu'na tâbi tutulan metinler hakkında hangi iddiada bulunursa bulunsun, her yapısalcı teorisyenin metinle ilgili zımnen yararlandığı etno-metotlar, yine de, bu argümanların yer aldığı metnin sınırsız sayıda okuyucu tarafından anlaşılmasını gerektirir.

Bu konudaki görüşümü kabaca şöyle özetleyebilirim.

1. Bir metnin üretimi, bir toplumsal pratiğin üretiminde olduğu gibi, bir 'niyet'in veya 'niyetler toplamı'nın sonucu değildir. İlgili etkinliklerin niyetsel/yönelimsel karakteri daha ziyade eylemin refleksif gözetiminin ayrılmaz bir özelliği olarak alınmalıdır. Bir metin, bu yüzden bir ölçüde, belirli niyetlerle *toptan* ilişkili 'sabit (bir) form' olarak alınamaz; metin, yazarı veya okuyucusunun refleksif gözetimindeki bir üretim sürecinin somut bir aracı ve sonucu olarak tahlil edilmelidir.
2. Bir metnin üretilme süreci araştırmak, –sonraki yazıda– 'eylemin rasyonalizasyonu'[76] olarak sözünü edeceğim şeyle ilgili birçok etkeni –sadece onun niyetsel/yönelimsel bileşenini değil, ustalıklı bir icraat olan bu üretimle ilişkili gerekçeler ve güdüleri de– araştırmak demektir. Böylece, bir yazarın kullandığı 'bilgi' büyük ölçüde zımnî ve pratik olacaktır: belirli bir stili olmak, beklenen veya potansiyel bir dinleyicinin belirli özelliklerinin farkında olmak ve benzeri. Ayrıca bu yaklaşım bilinçdışının işleyişine büyük kavramsal bir yer tanır.

75 Goodenough, 'Cultural anthropology and linguistics', Dell Hymes (ed.), *Language in Culture and Society* (New York: Harper, 1964) s. 36

76 *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları.*

Önceki argümanlarıma bakılırsa, Kristeva'nın 'üretilmiş-metin'/'üreten-metin' ayrımının*, bu haliyle, ilgili olguları anlayacak uygun bir temel olmadığı sonucuna ulaşılabilir. Onun semiyosisin temelinde yatan *koro* (chora) hakkındaki tespiti değerli görünmektedir, ancak bilinçdışının yeraltındaki 'işleyiş'i ve 'üretilen-metin' arasında pratik bilincin yapılaştırıcı özellikleri yer alır.[77]

3. Bunların tümü, bir eyleyen özne olarak 'yazar ne*dir*?' sorusunun cevaplandırılmasını gerektirir. Yazar ne bir niyetler yığını, ne de bir ölçüde metnin dibine çökelmiş bir 'izler' dizisidir. Foucault, yazma 'aslında yazan öznenin ilelebet ortadan kaybolduğu bir başlangıcın yaratılmasıyla ilişkilidir'[78] der. Ancak, metnin üretimini araştırmak bir anlamda onun yazarının üretimini de araştırmaktır. Basitçe yazar 'özne' ve metin 'nesne' değildir; 'yazar' kendini yaratmaya –veya metin aracılığıyla, bizzat bu metnin üretilme süreci sayesinde kendini yaratmaya– yardımcı olur. Modern roman veya şiirin 'kişiselleşmiş' yazarının ortaya çıkışı ile mit veya ortaçağ menkıbelerinin 'anonim' yazarları karşılaştırıldığında bunun önemi kolayca anlaşılabilir.

---

* '**Üreten metin** [ya da **üretici metin**] –geno-text–, bir metnin üretileceği mantıksal, derin düzeyi, yani doğrudan doğruya üretme aşamasını belirtir. Üretilmiş metnin yapılandığı yerdir üreten metin. Göstergelerin içtepilerle donandığı aşamadır; anlam üretiminin asıl kaynağıdır. Bu açıdan üreten metin hem dilseldir hem de içtepisel.' '**Üretilmiş metin** [ya da **olgu metin**] –pheno-text– ise üretimi bitmiş sonuçlanmış, biçimsel olarak kapanmış metin düzeyini gösterir.' (*XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları 1*, Mehmet Rifat, Om Yayınevi, Genişletilmiş 2. Baskı, İstanbul, Eylül, 2000.)

77 Kristeva şöyle yazar: 'Metin lingüistik bir *fenomen* değildir; başka deyişle, yapılaşmış anlam tek bir yapı düzeyi olarak lingüistik bir bütünlük düzeyinde kendini göstermez ... Anlamın oluşma süreci iki şekilde kavranabilir: 1. maddî dilin yaratılması, ve 2. anlamı ortaya çıkaracak bir konumda olan "ben"in yaratılması.', *Semiotike*, s. 280.

78 Michel Foucault, 'What is an author?', *Language, Counter-Memory, Practice* (Oxford: Blackwell, 1977) s. 116; Raymond Williams'ın 'yazar' teriminin kaynakları hakkındaki sözleriyle karşılaştırın: *Marxism and Literature* (Oxford University Press: 1977) s. 192-193 [*Marksizm ve Edebiyat*, Adam Yayınları, Ağustos 1990].

4. Metinlerin durumsal ürünler olarak incelenebileceklerini söylemek 'anlam'ın İngilizce'deki iki farklı genel kullanımı arasında bağlantılar olduğunda ısrar etmektir: kişinin söylemek, yazmak veya yapmak istediği şey; ve söylenilen, yazılan veya yapılanla anlatmak istenen şey.[79] Ancak bu öznelciliğe dönmek değildir. Metin incelemesinin veya aslında bir kültürel ürün incelemesinin temel görevlerinden biri, kesinlikle, ürünlerin üretilme koşulları *ve* onların daha sonra kendilerini yaratan kişi veya kişilerin ufuklarından uzaklaşmalarıyla yaratılan anlamlar arasında ortaya çıkabilecek farklılıkları ele almak olmalıdır. Bu anlamlar aslında metinde asla 'hazır olarak bulunmaz', aksine onlar toplumsal hayatın akışına ilk üretimlerindekine benzer biçimde karışırlar. Metnin 'özerkliği' sorunu veya onun anlamının yazarının başlangıçta kastettiği şeyden uzaklaşması, metin yorumuyla ilintili problemlerin sosyal teorinin daha genel problemleriyle yeniden bir araya gelmesine yol açar. Zira, toplumsal pratiklerin icrasında, daha genel düzeyde, *eylemlerin sonuçları, şeyleştirici süreçler içinde, yaratıcılarının niyetlerinden sürekli uzaklaşırlar.*

Yukarda söylenenler öznenin ölümü veya 'bireyin sonu' hakkında mevcut retoriğe tavır almamızı sağlar. Sosyal teorinin günümüzdeki acil görevi, özneyi kavramsal olarak daha fazla ayıklamak değil, aksine öznelciliğe düşmeden *özneyi yeniden ele geçirmek*tir.[80] Bana göre, bu ele geçirme *pratik* olarak 'söylenemeyen' (veya düşünülemeyen) şeyi kavramayı gerektirir. Öznenin ölümüne son noktayı koyma ihtiyacına taraftarlık, ilginçtir ki, (en belirgini sembolik etkileşimcilik gibi) bazı istisnaları dışında, Anglo-Amerikan sosyolojinin bugüne kadar pozitivizmin hegemonyasın-

79 Bununla ilişkili Derrida ve Searle arasındaki *Glyph* I. ve II. ciltlerdeki komik bir tartışmaya bakınız: burada, Derrida terminolojiyi kullanmadan kendini Searle'a karşı savunmak için 'Kastettiğim ... idi.' şeklinde kesin kıvırtmalara girer.

80 Karşılaştırın: Frederic Jameson, 'Imaginary and symbolic in Lacan: Marxism, psychoanalytic criticism, and the problem of subject', *Yale French Studies*, no. 55–6 (1977), s. 382 ve birçok yerde.

da kalmasıyla açıklanabilir. Zira, pozitivist felsefeler, kurumlar ve tarih hakkında teorilerin yanı sıra, refleksif özne açıklamasından da yoksunlardır. Kartezyen felsefenin 'ben'i, fenomenalist öncülleri yüzünden, pozitivizmde hiçbir şekilde yer almaz: özneyi silme yönünde en radikal ve kapsamlı girişimin, yapısalcılıkta veya Deleuze ve Guattari'nin *Anti-Oedipe* adlı çalışmasında değil, Mach'ın pozitivizminde bulunduğu söylenebilir. Bu gerçeği görememe, yapısalcı yazarların, Kartezyen *cogito*, yani farklı idealizm biçimleriyle birlikte, pozitivizm veya empirizmi de öznede temellenen felsefe biçimleri olarak değerlendirme eğilimiyle pekiştirilir. Özneyi ortadan kaldırma çabalarında, yapısalcılık ve pozitivizm, böylece, genelde ortak bir elemana sahiptir; ve İngilizce konuşulan dünyadaki sosyal bilimler bağlamında, öznenin merkezi konumdan uzaklaştırılmasının onun ölümü anlamına gelmemesi gerektiğinde ısrar etmek fazlasıyla önemlidir. Felsefî bir ilke olarak öznenin merkezi konumdan uzaklaştırılmasını çağdaş sosyal değişmenin arzu edilir veya kaçınılmaz bir hareketi olarak bireyin ölümüne hazırlık araştırmasıyla karıştıran bir sosyal teori, eleştirmenlerin 'yapısalcılık düzleştirmeye oldukça meraklıdır' şeklindeki ideoloji suçlamasına maruz kalır. Burada, Foucault'yu Adorno ve Horkheimer ile karşılaştırmak faydalı olacaktır. Bireyin sonu, muhtemelen, burjuva liberalizm çağının son geçiş anının göstergesidir: ancak, verimli değil, aksine *yayılma gösteren bir totalitarizm tarafından boğulmuş* bir tarihsel geçişin. Sosyal teori, anlamaya çalışması gereken asıl süreçlerin gücüne yenilirse, bu olgu eleştirel gözle o kadar kolay değerlendirilemez.

Yapısalcılık: özet ve ön bir bakış

Bana göre, yapısalcı düşünce, çağdaş sosyal teori açısından aslında bazı temaların öne çıkmasına yardımcı olduğu için önemlidir: ancak, bu temaların yapısalcı öncüllerden hareketle daha doyurucu biçimde açıklanması imkânsızdır –artık bunlara geçebiliriz. Özel-

likle tipik Anglo-Sakson ilgiler ışığında değerlendirildiğinde, yapısalcı düşünce özel önemde tam yedi özelliğe sahiptir. Burada kabaca değinilen bu temalar kitabın asıl ilgi odağını oluşturacaktır.

İlk olarak, yapısalcı teori hem dilin hem de toplumun inşasında *farklılık aracılığıyla bulunmanın* (spacing) *önemine işaret eder*. Bu vurgu Saussure, Lévi-Strauss ve Derrida'nın çalışmalarıyla –ancak farklı biçimlerde– ilişkilidir. Derrida'nın *fark* kavramı yazmanın mevcudiyeti (spacing) ile oldukça yakından ilişkilidir; Wittgeinstein'daki mevcudiyet anlayışı dilin toplumsal pratiklerle ilişkisini gösterme bakımından önceki yaklaşımdan üstündür. Toplumsal pratikler, sadece fiili (virtual) bir farklılıklar düzeninin dönüşümleri (Wittgeinstein'ın kuralları) ve zamanda farklılıklar (tekrarlanma) olarak değil, *fiziksel mekânda* farklılıklar olarak da yer alırlar. İzleyen yazıda, sosyal sistemlerin yapılaşması üzerine bir teorinin *farklılığın* bu *üçlü anlamı*na dayanması gerekliliği vurgulanacaktır.

İkinci –ve ilkiyle yakından ilintili– bir özellik, yapısalcı düşüncede *analizlere zamansal bir boyutun dahil edilmeye çalışılmasıdır*. Saussure'da zaman dilin sentagmatik boyutunda yer alır: hatta zaman boyutu eşzamanlı/artzamanlı ayrımıyla birlikte gelen sentagmatik ayrımı yüzünden dilsel değişimle ilintili süreçlerden koparılsa bile. Zaman boyutuyla, sadece, artzamanlılık veya 'dinamikler' olarak ilgilenen işlevselcilikte sentagmatik/ilişkisel (associative) karşıtlığına rastlanmaz (bakınız: Bölüm 6: *İstikrar ve değişme: Merton ve Evans-Pritchard* alt-başlığı). Yapısalcı teori, eşzamanlı/artzamanlı ayrımını işlevselcilikten farklı bir yoldan aşarak, bir yapılaşma anlayışı geliştirebilmiştir.[81] Bu yaklaşımın sınırlılıkları kabul edilmelidir. Yapısalcılıkta sosyal değişmeyle ilgili açıklayıcı yaklaşımlar geliştirilememiştir; yapısalcılık Derrida'da kendi adına tarih imkânını reddeden bir tarihselcilikle sonuçlanır. 'Mevcudiyet metafiziği'nden kurtulmaya çalışan Derrida, Heidegger gibi, her şeyin sürekli hareket halinde olduğunu

81 Karşılaştırın: 'İşlevselcilik: *toz duman dağıldıktan sonra*'.

kabul eden tarihsel açıklamayı kovma eğilimi gösteren bir görüşe ulaşır. Ayrıca, Lévi-Strauss'un tarihsel anlamanın –diğerleri gibi– sadece bir kod olduğu düşüncesi de, bu anlamayı sosyal değişmeyi açıklama aracı olarak yeniden ele geçirmeyi fiilen engeller. Yapısalcı düşünce, bu yüzden, bir düşünce geleneği olarak üretilme koşullarını 'anlama'yı başaramaz; ve bu yaklaşım, onun sadece gelişmiş kapitalizmin bir ideolojisi olduğunu düşünen Lefevbre ve Goldmann gibi yazarlardan sıkça gelen saldırılar karşısında zayıf bir konumdadır.[82]

Üçüncü olarak, Lévi-Strauss'un tarih yorumu, hangi itirazlar yapılırsa yapılsın, oldukça değerli görüşler içerir. Lévi-Strauss, –tarihsel analiz yapmak için bile– kendisinden kaçmanın imkânsız olduğu tarihsel değişimleri önemli ölçüde radikalleştiren ve böylece herhangi bir rölativizm şekline karşı çıkan tarihsiciliği reddederek, *'zamansal mesafe' nin bazı önemli noktalarda 'etnografik mesafe' olduğu*na işaret eder. Ayrıca Lévi-Strauss, 'tekrarlanabilir zaman' içinde işleyen ve 'tarihin özü tarafından kuşatılsa da ... ona direnen' toplum tipleri *ile* 'tarihi kendi gelişmelerinin devindirici gücüne dönüştüren' toplum tiplerini karşılaştırırken,[83] bir toplumsal yeniden-üretim teorisinin temelini atmaya yardımcı olur.

Dördüncü olarak, yapısalcı teori –şimdiye kadar tamamen gerçekleştirilemese de– *rakibi işlevselcilikten daha doyurucu bir toplumsal bütün anlayışı* geliştirme imkânı sağlar. İşlevselcilere göre, toplum 'parçalar' (bireyler, gruplar, kurumlar) arasındaki ilişkiler kalıbı olarak tanımlanabilir. Saussure'ın yapısal dilbiliminde, aksine, toplum kavramının, dil gibi, tekrarlanan özelliklere sahip 'soyut (virtual) bir sistem' olarak alınması gerektiği öne sürülür. Bu hususun aydınlatılması, sonradan belirteceğim gibi, ancak yapısalcılık ve işlevselcilikte rastlanmayan kavramsal bir ayrımı, 'yapı'/'sistem' ayrımını gerektirir.

---

82 Karşılaştırın: Henri Lefebvre, *L'idéologie structuraliste* (Paris: Antropos, 1971). Yapısalcılık ve Marksizm üzerine daha ilginç tartışmalardan birisi Lucien Sebag'a aittir: *Marxisme et structuralisme* (Paris: Payot, 1964).

83 Charbonnier, *Conversations*, s. 39.

Beşinci olarak, yapısalcılıkta sosyal teori için temel önemde bir hareketle karşılaşırız: *özne-nesne düalizmini aşma girişimi.* Sadece yapısalcı düşünceye özgü olmayıp hermeneutik fenomenolojideki farklı perspektiflerin yanı sıra olgun Wittgeinstein tarafından da ele alınan bu problem yapısalcı yazarlar tarafından kapsamlı olarak araştırılmıştır. Bu katkının önemi, ancak öznelcilik yerine sadece bazı nesnelcilik biçimleri geçirmenin çok az şey kazandıracağı vurgulandığı takdirde kabul edilebilir. Özne/nesne düalizmi, aslında ikisi arasında bir düalizm değil *ikilik* (duality) ilişkisi olduğu kabul edildiğinde yeterince reddedilebilir.

Altıncı olarak, hümanizm eleştirisine ve *öznenin merkezi konumdan uzaklaştırılması* temasına dikkatle yaklaşmak gerekir, ancak tema, yine de, sosyal teori için büyük öneme sahiptir. Öznenin merkezi konumdan uzaklaştırılması, bilinci verili veya kendine-açık olarak alan felsefî yaklaşımlardan uzak durmak demektir. Ancak, bu yaklaşım insan davranışının refleksif unsurlarının kaybolmasına veya bu unsurların derin yapıların bir tür gölge-olguları olarak alınmasına yol açmamalıdır. Refleksivite kavramı, sosyal teori söyleminde, sadece davranışları üzerinde araştırma yapılan toplumdaki üyeler bakımından değil, *bizzat bir insan emeği olarak sosyal bilim açısından da* yeniden geliştirilebilir.

Son olarak, yapısalcı teori kültür objelerinin üretimi analizine sürekli katkılarda bulunmuştur. Ancak, bu katkıların daha da artması ve semiyotik araştırmaların diğer sosyal teori alanlarıyla daha yakından bütünleştirilmesi, Saussure'dan devralınan karşıtlıkların –tümünden değilse de– çoğundan, yani dil/konuşma, eşzamanlı/artzamanlı ve gösteren/gösterilen karşıtlıklarından vazgeçmeyi ve göstergenin keyfi karakteri kavramını terk etmeyi gerektirir. Bu karşıtlıkların yerine, daha genel düzeyde bir toplumsal pratik teorisi içinde temellendirilmiş ve hermeneutikle bağlantısı yeniden kurulmuş bir kodlar ve kod üretimi teorisi[84] geliştirmeyi bekleyebiliriz.

---

84 Umberto Eco, *A Theory of Semiotics* (London: Macmillan, 1977) s. 4 ve devamı.

2. Bölüm

Faillik, Yapı

Bu yazının temel problemi, sosyal analizde bir insan eylemi yaklaşımının yapısal açıklamayla nasıl ilişkilendirebileceğidir. Böyle bir girişim şunları gerektirir: bir insan fail veya özne teorisi; eylemin koşulları ve sonuçları üzerine bir açıklama; ve eylemin koşulları ve sonuçları arasına bir şekilde giren 'yapı' hakkında bir yorum.[1]

Eylem teorilerine karşı kurum teorileri

Sosyolojik ve felsefî literatürde 'eylem' ve 'yapı' çoğu kez karşıt terimler olarak alınır. Eylem problemiyle ilgilenen düşünce okullarının, yapısal açıklama veya toplumsal nedensellik kavramları-

1 Burada üzerinde durduğum kavramların çoğu *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*'nda ve *Studies in Social and Political Theory*'deki 'Yapılaşma teorisi üzerine notlar' adlı yazıda giriş niteliğinde ele alınmıştır.

na çok az ilgi gösterdiklerini veya bu problemi hiçbir şekilde çözmeye çalışmadıklarını söylemek genellikle doğrudur; ayrıca onlar, eylem teorisinin kurumsal dönüşüm problemleriyle ilişkisini de kuramamışlardır. Anglo-Sakson eylem felsefesinde bu durum en açık biçimde hem Wittgeinsteincı felsefede hem de ondan daha az doğrudan etkilenenlerde gözlenebilir. Wittgeinstein'ın geç dönem felsefesinde sosyal bilimlerle büyük ölçüde –özellikle dil ve *Praxis* ilişkisi bağlamında– ilgilenilmesine rağmen, kurumların teorileştirilmesi konusunda hızla bu felsefenin sınırlarına geliriz. Kurumlar, Wittgeinsteincı felsefede kesinlikle, hatta daha temel bir biçimde yer alır. Zira, Wittgeinstein'ın ilk düşüncelerinden daha olgun dönemdekilere geçiş gerçekte doğadan topluma geçiştir: *Felsefî Soruşturmalar*'da dil ve toplumsal uzlaşım birbirinden ayrılamayacak biçimde iç içe geçer, öyle ki birini açıklamak diğerini açıklamaktır. Ancak, hayat tarzlarında ifadesini bulan kurumlar, sadece eylemin müzakere edildiği ve anlamının şekillendirildiği bir uzlaşma zemini olmaları durumunda analize dahil edilirler. Wittgeinsteincı felsefede toplumsal değişme, güç ilişkileri veya toplumsal çatışma gibi konulara hiçbir şekilde değinilmez. Eylem felsefesindeki diğer eğilimler, neredeyse sadece insan etkinliğinde gerekçeler ya da niyetlerin doğasına yoğunlaşarak, bu sorunlardan uzak durmuşlardır.[2]

Daha ortodoks sosyoloji geleneklerinden sembolik etkileşimcilik, toplumsal hayatın amaçlı, bilgili aktörlerin aktif bir icrası olarak alınmasına daha fazla vurguda bulunur; ayrıca bu vurgu Mead'in refleksif bilincin toplumsal kökenleri açıklamasında geliştirdiği özel bir 'özne teorisi'yle ilişkilidir. Mead'in açıklamasında 'sosyal' terimi aileden kişiler ve 'genelleştirilmiş diğeri'yle sınırlıdır; Mead ne bir farklılaşmış toplum anlayışı ne de bir toplumsal değişme yorumu geliştirir. Aynısı bu geleneğin

2 Bkz.: örneğin, G. E. M. Anscombe, *Intention* (Oxford: Blackwell, 1963); Theodore Mischel, *Human Action* (New York: Academic Press, 1969); Richard Taylor, *Action and Purposes* (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1966); Arthur C. Danto, *Analytical Philosophy of Action* (Cambridge University Press, 1973)

–başarılı kurumsal analiz biçimlerinin geliştirilmediği– sonraki gelişim dönemi için de büyük ölçüde doğrudur. Bunun sonuçlarından biri, Amerikan sosyolojisinde sembolik etkileşimcilik ve işlevselcilik arasında kısmi bir uzlaşmadır; ilki küçük-ölçekli, 'kişiler-arası' ilişkilerle ilgili 'mikro-sosyoloji' olarak alınırken, daha kapsamlı 'makro-sosyolojik' görevler ikincisine bırakılır.

İşlevselcilik ve yapısalcılık, benzer şekilde, nesneye özne üzerinde veya bir anlamda yapıya eylem üzerinde öncelik tanır. İşlevselci yazarlar bu görüşe, çoğu kez, bütünlüğün 'oluşumsal özellikler'i* anlayışından hareketle ulaşırlar: bu düşünceye göre, bu özellikler sadece bütünlüğün karakteristiklerini üyelerininkinden ayırmakla kalmaz, onların davranışlarını da etkiler. Durkheim'in, yapısalcılıktan ziyade işlevselcilikle ilişkili yazıları bakımından, bu kavramla ilgili sıkıntıları yeterince bilinmektedir. Toplumsal bütünün kendini oluşturan tekil bireylerden bağımsız özelliklere sahip olduğunu vurgulamak isteyen Durkheim, 'toplum'un üyelerine dışsallığının farklı anlamları üzerinde durur: her insan zaten hazır bir toplum içinde dünyaya gelir ve o sadece diğer birçok kişiyi içeren bir ilişki sistemi içindeki bir bireydir. Ancak, Durkheim ne ilk yazılarında ne de sonraki çalışmalarında toplumun dışsal veya nesnel karakterini makûl bir biçimde kavramsallaştırmaya çalışır. Durkheim'in ilk konumuna en iyi örnek *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*'dır ve burada dışsallık zorlayıcılıkla ilişkilendirilir. Bu yaklaşımda iki hata gözlenebilir. Toplumsal zorlayıcılığı fiziksel zorlayıcılıkla

---

* emergent properties: kompleks bir sistemin bir özelliğinin, sadece bu sistemin daha basit kurucu unsurlarını karakterize eden özellikleri ve ilişkilerinden meydana gelmesine rağmen, bu alt düzeydeki karakterinden öngörülemediği ve onlara indirgenemediği durumlarda, 'sonradan oluştuğu' söylenir. ... Örneğin, suyun şeffaflığının onu oluşturan özelliklerinden çıkartılamayacağına inanılır. Sonradan gelişen özellikler 'katkı' veya 'sonuç' özelliklere, yani parçalarının özelliklerinden çıkarsanabilecek bir nesne kitlesinin karşısına konulur. (*The Oxford Companion to Philosophy*, Edited by Ted Honderich, Oxford University Press, 1995). Yapısalcı ve işlevselci teorilerde, terim aktardığımız bu anlamında 'oluşumsal gerçeklik' anlamında kullanılırken, sembolik etkileşimcilik ve etnometodoloji gibi eylem sosyolojilerinde her an, her eylem ve karşılıklı ilişkide yeniden ve bir ölçüde farklı biçimde üretilen davranış örneklerini anlatmak için kullanılır. [Ü. T.]

özdeşleştirmek kadar, zorlayıcılığı 'toplumsal' ve 'kurumsal'ın bir ölçütü olarak almak da yanlıştır. İki ölçüt bir araya geldiğinde Durkheim'in bile ciddi kusurları olduğunu kabul ettiği bir özne ve nesne anlayışı ortaya çıkar. Toplum bir şekilde aktörlerin davranışlarını engelleyen ve varlığını onların davranışlarını koşullandıracak etkilerde bulunarak hissettiren bir çevreye dönüşür. Durkheim'in ilk yazılarında toplumsal olguların 'dışsal güçler'ini göstermek için kullandığı benzetmeler açıkça kusurludur. O, bazen toplumun özelliklerini –üyelerinin özelliklerinde yaptığı gibi– doğadaki elementlerin bileşimleriyle karşılaştırır. Suyu meydana getiren hidrojen ve oksijenin ilişkisi bu elementlerde bulunmayan veya onlardan türeyebilen özellikler yaratır; aynı ilke toplum ve onu oluşturan bireyler için de geçerlidir[3] Ancak bu analoji, sadece, faydacı bireycilik gibi Durkheim'in eleştirmeye çalıştığı perspektiflere uygundur. Toplumsal sözleşme teorilerinde savunulduğu gibi, bireyler –tamamen gelişmiş toplumsal varlıklar olarak– ilişkileriyle yeni toplumsal özellikler yaratmak için bir araya geldikleri takdirde benzetme isabetli olabilir; ancak bu örnek Durkheim'i desteklemez.

Durkheim, daha sonra, toplumsal olguların ahlâkî doğasını vurgulayarak ve böylece fiziksel zorlayıcılığı toplumun üyeleri üzerindeki baskısından ayırarak, yaklaşımını değiştirir. Parsons'ın ilham kaynağı, ahlâkî olguların hem olumlu anlamda güdüleyici hem de sözcüğün gerçek anlamında zorlayıcı olduklarını kabul eden bu olgun Durkheim'dir. Parsons'ın eylemin referans çerçevesinin Durkheim'e olan borcu, *Sosyal Eylemin Yapısı*'nda [The Structure of Social Action][4] sentezini yaptığını iddia ettiği diğer çalışmalara olan borcundan çok daha fazladır. Parsons eylemi –kendi deyimiyle– 'iradecilik' kavramı te-

3 Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method* (London: Collier-Macmillan, 1964) s. xlvii-xlix [*Toplumbilimsel Yöntemin Kuralları*, Çev. Celal Baki Akal, Bilim/Felsefe/Sanat Yayınları, İst., 1985).

4 Talcott Parsons, *The Structure of Social Action* (Glencoe: Free Press, 1949); karşılaştırın: 'Durkheim's contribution to theory of integration of social systems'. Kurt H. Wolf, *Emile Durkheim* (New York: Harper, 1964).

melinde yorumlar ve bu kavramı sosyal sistemlerin 'oluşumsal' özellikleri adını verdiği şeyle uzlaştırmaya çalışır. Uzlaştırma normatif değerlere müracaatla iki düzeyde sağlanır: kişiliğin unsurları olarak ve toplumun temel bileşenleri olarak. Kişilikte 'içselleştirilen' değerler aktörleri belirli biçimlerde davranmaya iten güdülerden veya ihtiyaç-eğilimlerden oluşurlar; ve değerler sosyal sistem düzeyinde –kurumsallaşmış normlar biçiminde– bütünlüğü sağlamaya hizmet eden ahlâkî bir konsensüs yaratır. İradecilik, bu yaklaşımda, normlar vasıtasıyla sosyal sistemlerin karakteristikleriyle ilişkilendirilen bir güdülenme açıklamasına yer açma çabasına indirgenir. Aktörlerin toplum içindeki davranışları sosyal ve psikolojik belirleyicilerin karışımının bir sonucu olarak görülür; ancak toplumsal faktörler psikolojik faktörleri normatif unsurlara yüklenen temel güç sayesinde etki altına alırlar. Bu yaklaşımda eylem teorisinin –sonradan kavramsallaştıracağım– belirli temel unsurları fiilen dışarıda bırakılır.[5]

Henüz kabaca değindiğim karşıtlık Marksist felsefelerde de açıkça gözlenir. Bu durum bir ölçüde Marx'ın yazılarının içeriğindeki belirsizliklere bağlanabilir. Marx'taki Hegelci miras, aktif bilinç ve tarihte öznenin kendine-dönüşü gibi çağrışımlarıyla birlikte, onun aktörlerin tarihsel yasalar tarafından sürüklendiklerini savunan determinist bir teoriyle ittifak halindeki yazılarıyla hiç de rahat olmayan bir biçimde iç içe geçmiş ve bir çözüme kavuşturulmadan bırakılmıştır. Ancak uygun bir karşılaştırma muhtemelen Althusser'in görüşleriyle Paci'nin fenomenolojik Marksizm'i arasında yapılabilir; *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin Lukács'ı ile Althusser'in Marksizm'i arasındaki mesafe Marx'ın metinlerinin oldukça farklı biçimlerde okunabileceğinin kanıtıdır. Parsons'ın işlevselcilik anlayışı ile Althusser'in Marksizm

5 Hollis'in ifadesiyle, yine de, 'eylemin referans çerçevesi' –'aktörü her kalıba girebilen ve eylemleri, bu eylemleri gerektiren normatif yapılar tarafından biçimlendirilen bir varlık olarak gören– "zayıf (bir) eylem anlayışı" biçimini oluşturur.' Martin Hollis, *Models of Men.*

yorumu arasında benzerlikler olduğu birçok kez belirtilmiştir. Bu benzerlikleri görmek zor değildir: Parsons'ın değerlerin içselleştirilmesi teorisi Althusser'in ideoloji kavramı hakkındaki yeni yorumlarıyla belirli paralellikler gösterir; ve Parsons'ın sosyal sistemlerin karşılaştıkları işlevsel problemler üzerine tespiti Althusser'in toplumsal formasyonları meydana getiren bölgeler kavramını andırır –ancak, 'son kertede belirleyici' ilki için kültürel, ikincisinde ekonomiktir. Fakat en önemli benzerlik, iki düşünce sisteminde de özne-nesne düalizmi –Parsons'ta eylemin referans çerçevesi, Althusser'de 'teorik anti-hümanizm' yoluyla– çözülmek istenmesine rağmen, ikisinde de öznenin nesnenin kontrolünde olduğu bir anlayışa ulaşılmasıdır. Parsons'ın aktörleri birer kültürel aptal (cultural dope) olmasına karşın, Althusser'in bireyleri daha bir akıllara durgunluk verecek ölçüde alelâde yapısal aptallardır. (Althusser'in yapısal nedensellik anlayışı üzerine bir başka tartışma için bakınız Bölüm 4: *Althusser ve yapısal nedensellik* alt bölümü). Althusser'de *sahneye koyan* (mise en scéne) 'asıl özneler', kendisinin açıkça kabul ettiği gibi, bireylerin işgal ettikleri 'yerler ve işlevler'dir.[6]

Paci'nin projesi, aslında Husserl'in son dönem yazılarının etkisinde bir Marx okuması yapmaya çalışıldığı sürece, Althusser'in projesiyle tamamen karşıtlık içindedir.[7] Paci, kapitalizmde insan öznelliğinde yabancılaşmayı tema olarak alır. Paci, Lukács gibi, büyük ölçüde şeyleştirme veya şeyleştirme-olarak-nesneleştirme konusuna odaklanır; ve bu yaklaşım şeyleştirme sorununu ideoloji eleştirisi için temel önemde gören fenomenolojik Marksist anlayışların en önemli katkılardan biri olarak alınmalıdır: ancak bu görev Althusser'in şeması içinde başarıla-

6 Louis Althusser and Etienne Balibar, *Reading Capital* (London: New Left Books, 1970). s. 85. (Sadece Althusser'in yazılarının yer aldığı çeviri için, bkz: *Kapital'i Okumak*, Türkçeleştiren: Celâl A. Kanat, Belge Yayınları, İstanbul, 1985).

7 E. Paci, *The Function of the Sciences and the Meaning of Man* (Evanston: Northwestern University Press, 1972). Paci'nin yazılarını genel bir sosyolojik bağlama yerleştirmeye çalışan bir girişim için, bkz: Barry Smart, *Sociology, Phenomenology and Marxian Analysis* (London: Routledge, 1976).

maz.[8] Paci'nin çalışmasında, Husserl'in *Avrupa Bilimlerinin Krizi* adlı kitabı teknik aklın şeyleştirici karakterinin eleştirisi olarak büyük ölçüde radikalleştirilmeye çalışılır. Onun temel konumu fenomenolojiye oldukça yakındır ve Althusser'in ve yapısalcılıktan etkilenenlerin bu yaklaşımlara yaptıkları tamamen haklı bazı itirazlara açıktır.

Kısacası hâlâ, faillik ve yapıyla ilgili problemleri aydınlatmaya çalışırken yararlanılacak fikirlerin en önemli tek kaynağı Marx'ın yazılarıdır. Marx'ın *Grundrisse*'daki sözleriyle 'sabit bir forma sahip' her toplumsal unsur toplumun hareketi içinde sadece 'kaybolup giden bir hareket' olarak ortaya çıkar. 'Bu sürecin koşulları ve nesneleşmeleri aynı ölçüde bizzat onun anları/uğraklarıdır ve onun biricik özneleri bireyler, ancak aynı şekilde, üreten ve yeniden-üreten karşılıklı ilişki içindeki bireylerdir...'[9]. Bu düşünceler kesinlikle yazıda geliştirmek istediğim yaklaşımın ifadesidir.

Zaman, faillik, pratik

Burada, sosyal teoride eylem ve yapı kavramlarının *birbirini gerektirdiğini*, bizzat diyalektik nitelikte olan bu karşılıklı bağımlılığın hem iki terimin hem de onlarla ilişkili bir dizi kavramın yeniden ele alınmasını gerektirdiğini ileri sürüyorum.

Bu kesimde, failliği bir yapısal analiz yaklaşımıyla ilişkilendirmeden önce, eylem teorisiyle ilgili bazı sorunlara değinece-

8 Marksist-olmayan sosyolojide, Berger ve Luckmann'ın *Social Construction of Reality* (London: Allen Lane, 1967) adlı çalışması bu tip bir yaklaşıma en yakın olanıdır. Ancak onların yaklaşımı ideoloji eleştirisi düşüncesinden tamamen yoksundur. Ayrıca, geliştirdikleri bazı açıklamalarla ilişkili olsa da, bu iki yazarın çalışması, 'düzen'in varlığı açısından 'değerler'in içselleştirilmesini vurguladığında Parsonscılığa yakın durur.

9 Marx, *Grundrisse* (Harmondsworth: Pelican, 1973) s. 712 [*Grundrisse*, Çeviren: Sevan Nişanyan, Birikim Yayınları, Birinci Baskı, İstanbul, Ekim 1979].

ğim. Bunu son yirmi yıldır İngiliz ve Amerikan düşünürler tarafından geliştirilen analitik eylem felsefesinden yararlanarak yapmayı düşünüyorum. Ancak, bu yazarların geliştirdiği eylem felsefesinde önemli bazı boşluklar vardır. Ele alacağım, önceden sözünü ettiğim ilk boşluk, analitik eylem felsefesinde kurumlar teorisinin olmamasıdır. Bana göre, bu teorik girişimle ilgili vurgulanması gereken iki önemli nokta daha vardır. İlkin, insanî faillik anlayışı *zamansallığı* içerir; ikinci olarak, *güç* toplumsal pratiklerin inşasının tamamlayıcı bir unsurudur.

Bu yazının ve bir bütün olarak kitabın ana teması, sosyal teoride *zamansal-mekânsal kesişmelerin esasen tüm sosyal varoluşla ilintili olarak görülmesi gerektiği* tezidir. Her sosyal analizde –önceki yazıda giriş niteliğinde gösterdiğim gibi– *fark*'ın (différance) ikili değil aksine üçlü bir anlamı olduğu kabul edilmelidir. Toplumsal etkinlik her zaman birbiriyle kesişen üç fark anı içinde kurulur: zamansal olarak, paradigmatik olarak (sadece somutluk kazandığı anlarda mevcut olan yapı sayesinde) ve mekânsal olarak. Her toplumsal pratik bu üç anlamda da *durumsal* etkinliktir.

Zaman-mekân ilişkilerine kitabın daha sonraki bir yazısında ('Zaman, Mekân, Toplumsal Değişme) ayrıntılı olarak değineceğim. Şimdilik konuyu zamansallık ve eylem problemleriyle sınırlıyorum. Hiçbir yazar bu problemleri Heidegger kadar açık ifade etmemiştir. Heidegger Kantçı *a priori*nin zaman ve varlığın karşılıklılığını ima ettiğini, bir şeyi olduğu şey kılanın ondan 'önce-geldiği'ni belirtir. Ancak, Kantçı felsefe Klâsik felsefenin temel teoremini –gerçek olan zaman ve uzaydır tezini– *görünüşler* zamanda ve uzayda yer alırlar önermesine dönüştürür. Bu bakımdan Leibnitz'in görüşü daha doyurucudur; zaman ve uzayın sadece nesneler veya olaylarla ilişki içinde kavranabileceğine inanan Leibnitz, onların deneyimleri barındıran boş kaplar olarak alınamayacaklarını düşünür: zaman ve uzam nesneler yahut olayların 'oluş' veya meydana gelme biçimleridirler. Aynı şekilde, Heidegger için *seiend* bir eylem formudur: her varlık zaman-

sal bir ol-uştur (be-ing). Bir yorumcunun ifade ettiği gibi, 'Varlık zamanda kendini bize Mümkünün Olması biçiminde gösterir ... gelecek (futurity) olasılara göre görüş alanımıza girer ... zaman problemi aşkın düzeyde mümkünün ontolojisidir.'[10] Heidegger'in gözden kaçırır göründüğü ve çalışmasının muhtemel okumalarını büyük ölçüde tarihselci kılan şey, zaman-mekân ilişkilerine paradigmatik bir boyutun zorunlu eklenmesidir. Aşağıda geliştirdiğim sosyal teori anlayışında zaman, mekân ve 'soyut (virtual) zaman-mekân'ın (veya 'yapı'nın) –üç farkın kesişmesinin– gerçeğin oluşumu açısından gerekli olduğunu iddia ediyorum. Veya başka türlü ifade edilirse, hem farklı olan hem de erteleyen sentagmatik boyut paradigmatik boyutu gerektirir, ancak ikincisi sürekli olarak ilkine bağlıdır.

A. N. Whitehead bir yerde şöyle yazar: 'Mevcut olarak algıladığımız şey, belleğin beklentiyle karışık canlı bir ışıltısıdır'. Zaman deneyiminin şimdilerin ardışıklığı deneyimi değil, aksine Varlık-olarak-mevcuda bellek ve beklentinin karışması olduğunu düşünen Heidegger, *Andenken* (bellek: kelimenin gerçek anlamında, 'üzerinde düşünme' [think-on]) *ve denken* (düşünme) arasındaki ilişkiyi vurgular. Ne zaman ne de zaman deneyimi 'anlar'ın toplamı değildir. Bu vurgu farklı nedenlerle önemlidir. Doğrudan analitik felsefecilerin eylem anlayışına dayanan ilki eylemler, amaçlar, gerekçeler vb.nin kavramsallaştırılmasıyla ilgilidir. Gündelik İngilizce kullanımda bu son kavramlardan, sanki eylem içinde bir şekilde bir araya gelmiş veya dizilmiş bağımsız birimler veya unsurlarmış gibi söz edilir. Birçok İngiliz ve Amerikan eylem felsefecisi bu kullanım biçimini sorgulamadan benimser. Ancak onlar, bunu yaparken, farkına varmadan failliği zaman içindeki yerinden, gündelik davranışın zamansallığından soyutlarlar. Bu literatürde göz ardı edilen faktör, söylem içinde yer alan ve insan öznelerin gündelik faaliyetlerini oluşturan eylem akışına zorunlu olarak karı-

---

10 Charles M. Sherover, *Heidegger, Kant and Time* (Bloomington: Indiana University Press, 1971) s. 284.

şan refleksif dikkat anıdır.[11] Bu dikkat anı 'bir' eylem veya 'bir edim'in oluşumuna yaşanılan-tecrübenin *akışında* (durée) bile karışır.[12]

Bu yüzden benim kullanım biçimimde, 'eylem' veya faillik, bir araya gelmiş bir dizi farklı fiile/edime değil, *sürekli bir davranış akışına* işaret eder. Eylemi, önceki çalışmamdaki bir açıklamayı kullanarak, fiziksel varlıkların dünya-içindeki-olaylara fiilî veya tasarlanmış sebepli müdahalelerinin seyri' olarak tanımlayabiliriz.[13] Bu noktada belirli yorumlara gerek vardır. İlk olarak, eylem kavramı bir failin/aktörün etkinliklerini anlatır ve daha genel bir eyleyen benlik teorisinden bağımsız olarak düşünülemez. Bu görünüşte totolojide ısrarlı olmak gerekir, zira eylemin doğasıyla ilgili felsefî literatürün önemli bir kısmında, esas olarak, eylem ve 'hareketler' arasında doğa itibariyle bir karşıtlık olduğu düşünülür; aktörün bir özne olarak nitelikleri açıklanmaz veya üstü örtülü bırakılır.[14] Burada benimsediğim faillik anlayışı, şekillendirilmeye açık bir nesneler-dünyasına 'müdahale'yi de içeren daha genel bir kavram *Praxis*'le doğrudan ilişkilidir. Bundan sonra, düzenli edimleri *durumsal pratikler* olarak ve bu pratikleri de eylem teorisi ve yapısal analiz arasındaki temel bir ilişki biçiminin ifadesi olarak alacağım. İkinci olarak, aktörün zaman içinde belli noktalarda 'başka türlü davranabilme'si eylemin ayrılmaz bir özelliğidir: gerek olumlu açıdan 'dünyadaki olayların' akışına müdahale etme veya olumsuz açıdan onlardan kaçınabilme anlamında. 'Başka türlü davranabilme' açıkça zor ve karmaşık bir kavramdır. Bu yazıda onu ayrıntılı olarak açımlamaya gerek yoktur. Ancak, eylem kavramının *tarihsel olarak konumlanmış etkinlik biçimleri* bağlamından bağımsız

---

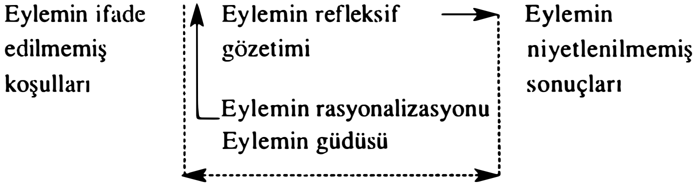
11 Bkz: *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*, Bölüm 2.

12 Schutz bu hususa işaret etmiştir: Alfred Schutz, *The Phenomenology of the Social World* (London: Heinemann, 1972) s. 8 ve devamı. *Dureé* kavramı için, bkz: Henri Bergson, *Time and Free Will* (London: Swan Soanenschein: 1910).

13 *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*, s. 7?: İlk açıklamada biraz değişiklik yaptım.

14 Bkz: örneğin, R. S. Peters, *The Concept of Motivation* (London: Routledge, 1958) s. 12 ve devamı.

olarak sadece bu özelliğe göre açıklanabileceğini düşünmek hatadır.[15]



ŞEKİL 2.1

Şekil 2.1 bir eylem 'tabakalaşma modeli'nin nasıl ele alınabileceğini gösterir: ancak bu modelin içerimleri sonraki bölümlerden birinde yapacağım yapının özellikleri tartışmasından bağımsız olarak yeterince ortaya konulamaz. Davranışın refleksif gözetimi insan davranışının niyetsel/yönelimsel veya amaçlı karakterini anlatır: burada *bir süreç olarak* 'niyetsellik/yönelmişlik' vurgulanır. Bu niyetsellik/yönelmişlik insan davranışının rutin bir özelliğidir, ancak o, insanların etkinlikleri sırasında zihinlerindeki bilinçli hedefleri anlatmaz. İnsanların bilinçli hedeflere gerçekte seyrek olarak sahip oldukları, gündelik İngilizce'deki niyetli veya bir şeyi yapmaya niyetlenme *ile* bir şeyi 'amaçlı olarak' yapma ayrımıyla gösterilebilir. Amaçlı olarak yapma yaygın düzeyde karşılaşılmayan bir etkinliği, belirli bir amaca ulaşmak için zihinsel çaba harcamayı anlatır. Sokaktaki bireyler[16], birbirlerinin belirli davranışlardaki niyetlerini anlamak istediklerinde, kendi etkinliklerini diğer kişilerin etkinlikleri ve nesneler dünyasıyla ilişkilendirdikleri sürekli rutin bir gözetim sürecine başvururlar. İnsan eyleminin refleksif gözetiminin –hayvan davranışlarından farklı yapıdaki– ayırt edici özelliği, Garfinkel'in insan

15 Benim bir hatam için, bkz: *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*, s. 75. Faillikteki 'başka türlü yapabilirlik' herhangi bir sosyal kısıtlama veya baskı durumunun tersine çevrilmesinden mantıken bağımsızdır görüşünün, daha sonra verdiğim, eylem kavramı mantıken güç kavramını içerir örneği ile çeliştiğini göremedim.

16 J. L. Austin, Three ways of spilling ink', *The Philosophical Review*, vol. 75 (1966)

eylemlerinin açıklanırlığı (accountability) adını verdiği şeydir. 'Açıklanırlık' terimini, aktörlerin, eylemlerinin üretimi ve yeniden-üretiminde bilgi stoklarından faydalanarak açıklamalar getirebilmeleri anlamında kullanıyorum. Harré'nin ifadesiyle, 'aynı temel toplumsal bilgi ve beceri eylemin oluşumu ve açıklamaların yapılmasıyla da ilintilidir ... bir bireyin onları yapma gücü sahip olduğu toplumsal bilgi stoklarına bağlıdır'.[17] Ancak Harré'nin benimser göründüğü yaklaşımda önemli bir düzeltme yapılmalıdır. 'Açıklamalar yapma', aktörlerin *ifade* (discursive) yeteneklerine ve arzularına gönderimde bulunmasına rağmen, 'bilgi stokları' ve eylem arasındaki tüm ilişkileri açıklamaz. Harré'nin açıklamasında gözden kaçan faktör *pratik bilinç*, yani davranış yapılırken beceriyle kullanılan, ancak aktörün sözel olarak* açıklamasını yapamadığı zımnî bilgidir.

Davranışın refleksif gözetimi –bireylerin yaptıkları davranışlar hakkında gerekçeler sunmaları anlamında kullandığım– eylemin rasyonalizasyonuna ve pratik bilincin daha 'kapsamlı' içeriğine bağlı olarak işler. 'Gerekçeler', tıpkı 'niyetler' gibi, –ister başkaları başlatsın, isterse bizzat aktör tarafından kendini-incelemek amacıyla başlatılsın– sadece sorgulandıklarında bağımsız açıklamalar haline gelirler. Eylemin refleksif-gözetiminin *etkileşim ortamının* düzenlenmesini gerektirdiği ve sadece özel bireylerin bağımsız davranışları olarak alınmaması gerekliliği vurgulanmalıdır. Garfinkel bunun gündelik toplumsal etkileşimle ilgili etno-metotların temel bir özelliği olduğunu gösterir.[18] Gündelik davranışla ilgili olan eylemin rasyonalizasyonu, ehliyetli aktörlerin davranışlarının sıradan bir özelliğidir ve gerçekte başkalarının bu 'ehliyetliliği' değerlendirmekte kullandıkları ana temeldir. Ancak bu, bazı düşünürlerin iddia veya imalarının aksine, gerekçelerin doğrudan normlar ya da uzlaşımlarla ilişkilendi-

17 Peter Marsh, Elisabeth Rosser and Rom Harré, *The Rules of Disorder* (London: Routledge, 1978) s. 15.

* Sözlü veya yazılı olarak [Ü. T.].

18 Karşılaştırın: Harold Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1967).

rilebileceğini göstermez. Gerekçeler sadece normların hatırlatılmasını veya onlara müracaatı gerektirmez: böyle düşünmek eylem felsefesini Parsons'ın eylemin referans çerçevesine dönüştürmektir, zira böylece davranış 'içselleştirilmiş' normatif değerler tarafından yönlendirilir.[19]

Aktörlerin, bizzat sorulduğunda, gündelik toplumsal yaşantılarındaki davranışları hakkında sözel olarak beyan ettikleri gerekçeleri, aslında davranışlarının akışında somutlaşan eylemin rasyonalizasyonu ile kısmen gerilimli bir ilişki içindedir. Bunun daha önemsiz bir şekli, mevcut amaçlı duyguların gizlenme ihtimaliyle –bir aktörün gerçekte elinde olmayan nedenlerle davrandığını iddia ettiği durumlarla– ilişkilidir. Daha önemlisi, pratik bilince ait olan, eylemin rasyonalizasyonu ve aktörün bilgi stokları arasındaki ilişkide mevcut gri alanlardır. Schutz'un deyimiyle bilgi stokları yahut benim *karşılıklı bilgi* olarak adlandırdığım ve aktörlerin toplumsal karşılaşmalarda yararlandıkları şeyler onlar tarafından genellikle kodlanmış haliyle bilinmezler: bu bilginin pratik karakteri Wittgeinstein'ın bir kuralı bilmek açıklamasıyla uygunluk içindedir. Aktörlerin davranışları hakkındaki açıklamaları zımnen kullanılan karşılıklı bilgiyle sınırlıdır veya farklı ifade derecelerine tâbidir.[20] Eylemin ahlâkî sorumluluğuyla yakından ilişkili olan gündelik etkinlikler içinde gerekçeler sunabilme, kaçınılmaz olarak, toplumsal karşılaşmaların içerdiği talepler ve çatışmalara karışır ve bunların ifadesidir. Ayrıca, açıklamaların gerekçeler biçiminde ifadesi bilinçsiz güdüleyici unsurlardan da etkilenir. Ancak bu son durum, Freud'un kullandığı anlamda, yani bilinçdışının bilinçli rasyo-

19 Bunun Durkheim'in sosyolojisi bağlamında tartışılması için, benim 'The "individual" in the writings of Emile Durkheim' adlı yazıma bkz. *Studies in Social and Political Theory* [Bu yazı Giddens'ın daha sonraki *Politics, Sociology and Social Theory* adlı derleme kitabında yer almaktadır. Bkz: *Siyaset, Sosyoloji ve Sosyal Teori* 'Durkheim ve Bireycilik Sorunu', Çeviren: Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, Ocak 2000).

20 Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*: ayrıca, Garfinkel'in Roy Turner'a katkısı için bkz: *Ethnomethodology* (Harmondsworth: Penguin, 1974), s. 15–18.

nel açıklamalar üzerinde bozucu etkiler yaratması bakımından, mantığa bürünme ihtimalini içerir.

Bir aktörün ihtiyaçlar düzenini anlatmakta kullandığım eylemin güdüsel bileşenleri biliş ve duygunun bilinçli ve bilinçsiz yanlarını oluşturur. Psikanalitik teori güdülenmenin bir iç hiyerarşiye sahip olduğunu gösterir. Sonraki yazıda geliştireceğim şema klâsik Freudcu görüşlerden farklı olsa da, bilinçdışı kavramının sosyal teori için önemli olduğunu düşünüyorum. Ancak, bilinçdışı kesinlikle sadece bilinçle, yani pratik bilinçte yer alan davranışın refleksif-gözetimi ve rasyonalizasyonuyla bağlantı içinde açıklanabilir. Bilinçdışı konusunda indirgemeci bir kurumlar yaklaşımı, yani toplumsal hayat biçimlerinin bilinçsiz süreçlerle ilişkisini kurmaya çalışırken özerk toplumsal güçlere yeterince yer vermeyen bir teori karşısında dikkatli olmalıyız –özellikle Freud'un 'sosyolojik' yazıları konusunda.[21] Ayrıca, indirgemeci bir bilinç teorisinden, yani bilinçdışının rolünü vurgularken eylemin refleksif özelliklerini gerçekte bu özellikleri belirleyen bilinçsiz süreçlerin soluk birer sureti olarak gören yaklaşımlardan da uzak durmamız gerekir.

Anglo-Sakson yazarların geliştirdikleri eylem felsefesinde Şekil 2.1.'in her iki tarafındaki hususlar atlanır. Bilinçdışının bu ihmali Wittgeinstein'ın psikanalizin mantıksal statüsü hakkındaki kuşkularından daha öte bir şeyin ifadesidir.[22] Bu ihmal, daha ziyade, gerekçeler ve niyetli/yönelimsel davranış arasındaki ilişkilere yoğunlaşmanın bir sonucudur; çoğu yazar 'güdüler' ve gerekçeleri aynı anlamda kullanır. Güdü teorisi eylemin rasyonalizasyonu ve kurumlarda somutlaşan uzlaşım çerçevesi arasında kavramsal bağ kurmakta yardımcı olduğu için önemlidir (ancak, daha sonra toplumsal davranışın büyükçe kesiminin doğrudan güdülenmiş olarak alınamayacağını öne süreceğim –bkz, 6. Bö-

---

21 Karşılaştırın: Jerome Neu, 'Genetic Explanation in Totem and Taboo', Richard Wollheim, *Freud, a Collection of Critical Essays* (New York: Doubleday, 1974).

22 Cyril Barrett, *Wittgeinstein: Lecturers and Conversations* (Oxford: Blackwell, 1967) s. 42 ve devamı.

lüm: *Yeniden-üretim ve rutinleşme* alt başlığı). Fakat ayrıca, bir güdü teorisi eylemin ifade edilmemiş koşullarıyla –yani, aktörün kendini-anlama alanı içinde veya 'dışında' işleyen bilinçsiz güdülerle– ilişkilendirilmelidir. Bilinçdışı sadece diyagramın sağ tarafındakilerle, yani eylemin niyetlenilmemiş/yönelinmemiş sonuçlarıyla ilişkilendirilmesi gereken koşulları içerir.

Eylem felsefesi, bilinçdışıyla ilgili konulardan büyük ölçüde uzak durduğu gibi, gerçekte *niyetli eylemin niyetlenilmemiş sonuçlarına* da *ilgi* göstermemiştir.[23] Elbette bunun bir ölçüde sorumlusu, eylem felsefesiyle sosyal bilimlerdeki kurum teorileri arasındaki uçurumdur. İşlevselci yazarlar niyetli davranış hakkında yeterli bir açıklama getiremeseler de,[24] etkinliğin aktörün amaçlarının etki alanından kurtulmasıyla ilgilenmekte kesinlikle haklıydılar. Eylemin niyetlenilmemiş sonuçları, sosyal teori açısından kurumların yeniden-üretim süreçlerinde sistemli olarak yer aldıkları sürece önemlidir. Bunun içerimlerine daha sonra ayrıntılı olarak değinilecektir. Ancak bunun mevcut bağlamdaki bir içerimi, davranışın niyetlenilmemiş sonuçlarının ilgili davranışın –bir güdülenme teorisiyle ortaya konulabilecek– ifade edilmemiş koşullarıyla doğrudan ilişkili olmasıdır. Zira, bu niyetlenilmemiş sonuçlar, toplumsal yeniden-üretimle ilişkili oldukları durumlarda eylemin koşullarına dönüşürler.[25] Ancak bunu biraz daha açmak için yapı kavramına dönmemiz gerekir.

---

23 Davidson bununla ilgili iyi bir örneği tartışır. Bir elektrik düğmesini çevirmek, ışığı yakmak, odayı aydınlatmak ve bu esnada bir hırsızı uyarmış olmak. Davidson'ın konuya ilgisi sadece edim teşhisleri sorunuyla ilişkilidir: Dört farklı şeyden mi, yoksa sadece farklı biçimlerde betimlenebilecek tek bir şeyden mi söz ediyorum? 'Actions, reasons and causes', *The Journal of Philosophy*, vol. 60 (1963). Niyetlenilmemiş sonuçlar üzerine nadir felsefî eylem tartışmalardan biri Alvin A. Goldman'a aittir: *A Theory of Human Action* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1970) s. 22 ve devamı. O burada edimlerin diğer edimler veya 'edimsözler' (act-tokens) tarafından nasıl 'ortaya çıkartıldığı'nı araştırır.

24 İşlevselcilik: *toz duman dağıldıktan sonra*, s. 106-109.

25 Bazı durumlarda, eylemin niyetlenilmemiş ve ifade edilmemiş koşulları arasındaki bir ayrımı kabul etmek önemlidir. Ancak, bu ayrım, niyetlenilmemiş olan şey eylemin –pratik veya sözel bilincinden 'önce' işlerlikte olan– koşullarını biçimlendirmek için 'yeniden-dönüp geldiği' süreçle, esas olarak faillik/yapı ilişkisi vasıtasıyla bağlantılıdır. Eylemin 'niyetlenilmiş' ve 'bilinen' sonuçları arasındaki ayrım, kuşkusuz, eylemin refleksif gözetimi ile eylemin rasyonelleştirilmesi arasında yer alır.

Zaman, yapı, sistem

Sosyal bilimlerde 'yapı' terimi kendini iki temel yaklaşımda gösterir: çağdaş yorumları çoğu kez 'yapısal-işlevselcilik' olarak adlandırılan işlevselcilikte; ve kavramın tam anlamıyla benimsendiği düşünce geleneği yapısalcılıkta. Bu yaklaşımlardan ilkinde, 'yapı' normal olarak 'işlev'le bağlantı içindedir. Spencer ve ondokuzuncu yüzyıldaki yazarlar bu iki terimi çoğu kez açık biyolojik analojik şemalar bağlamında kullanmışlardır. Bir toplumun yapısını araştırmak bir organizmanın anatomisini araştırmaya, işlevlerini araştırmak da organizmanın fizyolojisini araştırmaya benzer. Böylece yapının nasıl 'işlediği' gösterilir. Daha yeni işlevselci yazarlar doğrudan veya ayrıntılı biyolojik paralellikler kurma konusunda temkinli davransalar bile, yapı ve işlev arasında bulunduğu varsayılan aynı türden ilişkiye onların yazılarında da rastlanır. Yapının toplumsal ilişki 'kalıbı'nı, işlevin de bu ilişki kalıplarının gerçek hayattaki işleyişini anlattığı düşünülür. Bu kullanım biçiminde yapı aslında betimleyici bir terimdir, açıklamada esas yük işlev kavramı üzerindedir. Yapısal-işlevselciliğe sempatik ve eleştirel yaklaşımlarda yapıdan ziyade işlev kavramı üzerinde daha fazla durulmasının nedeni muhtemelen bu anlayıştır. Her ne olursa olsun, bu tutum işlevselciliği eleştirenlerin onun parametrelerini sahiplenme derecelerinin göstergesidir.

Yapısalcılıkta, aksine, 'yapı' kavramı dönüşümler kavramıyla bağlantılı olarak daha açıklayıcı bir role sahip görünür. İster dile, ister edebiyat veya sanata ve hatta daha genel düzeyde sosyal ilişkilere uygulansın, yapısal analizle yüzeyde görünenlerin altına nüfuz edildiği düşünülür. Yapı/işlev ayrımının yerini kod/ileti ayrımı alır. Bu kullanım biçiminde, ilk bakışta yapı ve onunla ilişkili diğer kavramlar işlevselci yazarların kavramlarıyla çok az benzerlik gösterir veya hiç benzerlik yokmuş gibi görünür. Onlar, önceki yazıda göstermeye çalıştığım gibi, farklı düşünce gelenekleri olsalar da, belirli ortak temalar ve karakteristiklere sahiplerdir, bu durum bir ölçüde Durkheim'in her iki yaklaşım üzerindeki etkisinin göstergesidir. Burada iki ortak özelli-

ğin hatırlatılmasında fayda vardır: ilk olarak, ikisinde de eşzamanlı/artzamanlı veya statik/dinamik ayrımına bağlı kalınır; ikinci olarak, onlar sadece 'yapılar'la değil 'sistemler'le de ilgilenirler. Yapının ve sistemlerin karakteristiklerini belirlerken eşzamanlı boyutun metodolojik olarak soyutlanması esas alındığı için, iki özellik yakından ilişkilidir. Eşzamanlı ve artzamanlı ayrımı yapısalcılık ve işlevselciliğin benzer bir temel unsurudur; ancak, iki yaklaşımda da bu ayrımı aşma girişimlerinde bulunulur. İşlevselciler arasında bu yöndeki çabalardan en ilginç ve önemlisi, işlev kavramını olumsuz-işlev (dysfunction) kavramıyla tamamlama, böylece toplumsal süreçleri bütünleşme ve çözülme arasındaki gerilime göre ele alma girişimidir. Bu görüşün yetersiz yanlarını bir başka yerde açıklamıştım.[26] Yapısalcı düşüncede eşzamanlı/artzamanlı ayrımını aşma girişimi yapılaşma –Derrida'nın ifadesiyle, 'yapının yapılaşması'– üzerinde bir vurguya yol açmıştır. Yapısalcılıkla ilgili tartışmamda açıkladığım nedenlerle, bu yapılaşma anlayışları yapısal ilişkilerin belirtilen bileşenleri 'içinde' kalma eğilimindedirler.

Aşağıda, önceden bahsedilen insanî faillik anlayışıyla doğrudan ilintili bir yapılaşma anlayışı açımlanacaktır. Ancak, ilk olarak yapı ve sistem arasındaki ilişkiye kısaca değinmek gerekir. İki terim de yapısalcı ve işlevselci literatürde karşılıklı olarak yer alsa bile, aralarındaki farklılık iki yaklaşımda da yeterince net değildir, ve bu yüzden, birbirleri içinde kaybolma eğilimi gösterir. Saussure 'yapı'dan ziyade 'sistem' terimini kullanır ve sonuncu terimle *dil*in (langue) elementleri arasındaki bağımlılıklar bütününü anlatmak ister. 'Yapı' kavramı Hjelmslev ve Prag grubu tarafından literatüre sokulduktan sonra sistem kavramının yerine kullanılmaya başlansa da, onu tamamlayıcı bir biçimde yer almaz. Yapısalcılığın sonraki tarihi, kullanımları büyük ölçüde örtüştüğü için, bu terimlerden birinin fazla olduğunu gösterir:

26 R. K. Merton, 'Manifest and latent functions', *Social Theory and Social Structure* (New York: Free Press, 1957); yorumlar için bkz: 'İşlevselcilik: *toz duman dağıldıktan sonra*'.

sistem çoğu kez yapının tanımlayıcı bir niteliği olarak görülür.[27] İşlevselcilikte, ilk bakışta, sanki yapı/işlev karşıtlığına bağlı kalındığında, yapı ve sistem terimleri arasında ayrım yapmayı gerektiren bir temel varmış gibi görünür. Yapı toplumsal ilişki 'kalıplar'ını, sistem bu ilişkilerin fiilen 'işleyiş'ini anlatmakta kullanılabilir. Gerçekte işlevselci yazılarda bu ayrım çoğunlukla yapılır. Ancak, organizma araştırmasında anatomi ve fizyoloji ayrımıyla paralellik içinde olduğu varsayılan bu ayrımın açıkça sürdürülmemesi şaşırtıcı değildir. Bir organizmanın 'yapı'sı, belirli bir anlamda, işleyişinden bağımsızdır: bedenin parçaları ancak organizma öldüğü zaman, yani 'işleyiş'i sona erdiğinde incelenebilir. Ancak bu ilke *işleyişi sona erdiğinde ortadan kalkan* sosyal sistemlere uygun düşmez: toplumsal ilişki 'kalıplar'ı sadece zamanın akışı içinde yeniden-üretilen sistemler olarak düzen kazandıkları sürece varolurlar. Bu yüzden, işlevselcilikte de yapı ve sistem kavramları bir diğeri içinde kaybolma eğilimindedir.

Geliştirmek istediğim yapılaşma anlayışı (aralarındaki yakın ilişkileri bir kenara bırakarak) yapı ve sistem kavramları arasında ayrımlar yapmayı gerektirir; ancak ayrıca, iki terim de yapısalcılık ve işlevselcilikteki yaygın kullanımlarından bağımsız olarak ele alınmalıdır.

Uygun şekilde kavramlaştırıldıklarında, sosyal teoride *yapı, sistem ve yapılaşma* terimlerinin üçüne de yer vardır. Bu kavramların niçin gerekli olduklarını anlamak için önceden sözünü ettiğim zamansallık kavramına dönmemiz gerekir. İşlevselcilik ve yapısalcılıkta zamansal boyut (daha doğrusu zamansal-uzamsal kesişmeler), benzer biçimde, eşzamanlı/artzamanlı ayrımıyla sosyal teoriden uzaklaştırılır. Ancak, iki teori tipinde de, sosyal sistemler farklı şekillerde 'zamandan-bağımsız olarak alınırlar'. İşlevselcilikte, daha genel düzeyde Anglo-Sakson sosyoloji ve antropolojide, zaman toplumun 'şipşak resmi çekilerek' veya ilgili

27 Örneğin, Lévi-Strauss'un *Structural Anthropology* adlı çalışmasının 1. cildinde yapısalcı analizin temel özelliklerini nasıl formüle ettiğine bakınız.

toplum belirli bir anda 'dondurularak' paranteze alınır. Bu yaklaşımın mantıksal kusurları açık olsa gerektir ve mantıklılık derecesi ne olursa olsun, bu kusurun nedeni dayandığı zımnî karşılaştırmadır. Bedenin anatomisi, binanın kirişleri gibi yapı kavramıyla ilgili benzetmeler algısal olarak 'mevcut'tur, ancak aynısı 'toplumsal yapı' için söylenemez. Sonuç olarak, bu düşünme tarzında eşzamanlı/artzamanlı ayrımı sağlam bir temelden yoksundur. Zaman elenmeye direnir (Bu konularla ilişkili diğer ayrıntılar için bkz.: Bölüm 6: giriş kısmı). 'Toplumsal yapı' terimi, böylece, birbirinden açıkça ayırt edilemeyen iki unsuru içerir: aktörler veya gruplar arasındaki ilişkileri anlatan *etkileşimin kalıplaşması*; ve *etkileşimin* zamanda *sürekliliği*. R. Firth *Sosyal Organizasyonun Unsurları* [Elements of Social Organisation] adlı çalışmasında şöyle yazar: 'Toplumsal yapı düşüncesi ... parçalar ve bütün arasındaki düzenli ilişkilerle, toplumsal hayattaki unsurların birbiriyle ilişkili düzeniyle bağlantılı olmak zorundadır.' Ancak şunu eklemeyi de unutmaz: 'yapısal unsurların tamamen insan davranışlarıyla işlediği'ni söylemek, onların '*gerçekte davranışın devamı veya tekrarını*', toplumsal hayatın *sürekliliği*'ni içerdiğini söylemektir[28] (vurgular sonradan eklenmiştir).

Neticede, arada nasıl ilişki kurulması gerektiği konusunda hiçbir açıklama getirmeden, sosyal analizde sentagmatik (zamanda-mekânda kalıplaşma) ve paradigmatik (süreklilik-üretme, unsurların fiilî düzeni) boyutların varlığı zımnen kabul edilir. Ancak bu ayrım sadece Lévi-Strauss tarafından kullanılır (belirli karışıklıklar konusunda, bkz., Bölüm 1: *Lévi*-Strauss*: yapı ve öznellik* alt-başlığı) ve, bu yüzden, sosyal bilimlerdeki işlevselci yaklaşımların tipik 'toplumsal yapı' kavramının yerine kolayca onun yapı anlayışı geçirilebilir. 'Yapı' terimini işlevselcilikteki anlamında değil, daha ziyade Lévi-Strauss'takine yakın anlamda kullanmak istiyorum: Ancak, onun kullanım biçimi en azından beş noktada kusurludur.

28 Raymond Firth, *Elements of Social Organisation* (London: Watts, 1956) s. 30, 39 (italikler orijinaldir).

1. Lévi-Strauss'a göre, yapı gözlemci tarafından oluşturulan ve 'somut gerçeklerle ilişkisiz' bir modeli çağrıştırır.[29] Onun taraftar göründüğü bu tuhaf adcılık ve akılcılık karışımını benimsemiyorum. Yapının somutlaşmalar (instantiations) veya anlar/uğraklar (moments) olarak 'fiilî' (virtual* bir varoluş'a sahip olduğunu kabul ediyorum; ancak bu kabul, yapının sadece sosyolog veya antropolog gözlemcilerin oluşturdukları modeller olarak görülmesi anlamına gelmez. Bu iddiayı savunmayacaksam da, aşağıda geliştirdiğim görüşlerin realist bir epistemolojiye uygun olduğunu düşünüyorum.
2. Lévi-Strauss'un yapısalcılığında 'yapılaşma-olarak-yapı' kavramına rastlanmaz. Başka deyişle, yapılaşma süreçleri, onun müzik parçalarına yaptığı sürekli gönderimlerde olduğu gibi, dışardan bir oyuncu (Lévi-Strauss'un kast ettiği anlamda, bilinçdışı) tarafından üretilen bileşik formlar olarak alınır. Ancak, tüm toplumsal süreç tipleri ve yeniden-üretim tarzlarıyla ilişkili bir yapılaşma teorisinde, bilinçsiz zihinsel işlemlerin varlığı reddedilmeden, toplumsal pratiklerin yenidenüretiminde sözel ve pratik bilince temel bir yer tanınmalıdır.
3. Lévi-Strauss, yapılaşmayı, çıkarımlarla elde edilen bir elementler veya karşıtlıklar seti arasındaki ilişkiler olarak ve bu setler arasındaki denklikleri üreten dönüşüm kuralları olarak alma konusunda belirsizlik içinde görünür. Benzer bir belirsizliğe, yapının genellikle bir setle ilgili kabul edilebilir bir

29 *Structural Anthropology*, vol. I, s. 271

* Giddens, 'yapı'yı nitelemekte kullandığı 'virtual' terimine, yapısalcılığın yapı anlayışına karşı-ayrımda bulunarak, ikili bir anlam yükler. Bu terimle, *hem* yapının kendi unsurlarını oluşturan bireyler veya diğer faillerin (kurumlar, organizasyonlar vb.nin) o anki eylemlerinden bağımsız 'dış' bir gerçeklik olarak varolmadığı (*somut bir oluşum/süreç olarak yapı*), *hem de* bu oluşum anları, somut olarak yaşanılan dışında insanların bellek izlerinden başka bir şey olmayan (*soyut*) yapı anlayışı vurgulanmak istenir. Bu durum dille kurulan paralellikte daha iyi görülebilir: Dilin hem konuşmalarımızla fiilen (virtually) ürettiğimiz somut bir yapı, hem de zihinlerimizde bellek izleri olarak yer alan bir tür kurgu olarak yapı olduğu ileri sürülür (Örneğin, bkz: Anthony Giddens, *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*, Türkçesi: Ü. Tatlıcan–Bekir Balkız, Paradigma Yayınları, İstanbul, Mart 2003, Bölüm 3: *Yapının üretimi ve yeniden-üretimi* alt-başlığı). [Ü. T.].

dönüşümler matrisi olarak alındığı matematiksel yapı anlayışlarında rastlanır. 'Yapı' matris veya dönüşüm yasaları olarak anlaşılabilir, ancak genelde iki anlamda da kullanılır. Yapı terimini, en temel anlamında, bu setlerin biçimini değil, daha ziyade toplumsal yeniden-üretimde zamanı 'bağlayan' *kurallar* (ve *kaynakları*) anlatmak için kullanıyorum. Nitekim, 'yapı', aşağıda kullanıldığı şekliyle, öncelikle genel bir terim olarak alınır; ancak, "yapılar" kural-kaynak özellikleri setleri veya matrisleri olarak tanımlanabilir.

4. Lévi-Strauss'un yapı kavramı genelllikle yapısalcı düşüncede tespit ettiğim temel yetersizliklerle –*Praxis* olarak semantiğin mevcudiyeti bakımından– ilişkilidir. Bana göre 'dönüşüm kuralları' diye bir şey yoktur; yapının toplumsal unsurlarının somut benzerliği içinde tezahür etmemesi anlamında, *bütün toplumsal kurallar dönüştürücüdür*.[30]

5. Yapı (zaman-mekân boyutunda) sadece kendi anları/uğrakları içinde mevcutsa, Lévi-Strauss'un içeriğin somutlaşması olarak form üzerine vurguyla formalizmi aşma girişimine tamamen yabancı olgulara bakılması gerekir: egemenlik ve güç hakkındaki tespitlerim bağlamında, *güç* kavramıyla ilgili olgular eylem kavramını ve aşağıda açıklanacak faillik/yapı ilişkilerini mantıksal olarak içerir.

Benim kullandığım anlamda 'yapı' kavramı 'yapısal özellikler'i, veya daha kesin bir ifadeyle 'yapılaştırıcı özellikler'i, yani sosyal sistemlerde zaman ve mekân 'ilişkisi'ni sağlayan yapılaştırıcı özellikleri anlatır. Bu özellikler, bana göre, sosyal sistemlerin yeniden-üretiminde daima yer alan kurallar ve kaynaklar olarak düşünülebilir. Yapılar, paradigmatik düzeyde, sadece somutlaştıkları anlarda, sosyal sistemlerin inşa edilme anlarında geçici olarak 'mevcudiyet kazanan', orada-olmayan (absent) bir

30 Geliştirdiğim yapı kavramı Bauman'ın geliştirdiğine, kendisinin 'yapı' terimini 'kültür'le az çok aynı anlamda kullanması dışında, yakın görünmektedir. Zygmunt Bauman, *Culture as Praxis* (London: Routledge, 1973).

farklılıklar seti olarak varolurlar. Önceden gösterdiğim gibi, yapıyı farklılıkların oluşturduğu 'soyut bir düzen' olarak almak, Lévi-Strauss'un yapılar sadece gözlemcilerin oluşturdukları modellerden ibarettir görüşünü benimsemek değil, daha ziyade onun aşağıdaki faktörleri içerdiğini kabul etmektir: (a) şeylerin nasıl yapılabileceği konusunda bellek izleri şeklinde mevcut (sözlü, yazılı) bilgiler; (b) daima bu bilgiye başvurularak düzenlenen toplumsal pratikler; (c) bu pratiklerin üretimini sağlayacak güçler/imkânlar.

Sosyal bilimlerde 'yapısal analiz' sosyal sistemlerin yapılaşmasını araştırmayı gerektirir. 'Toplumsal yapı' teriminin Anglo-Amerikan sosyolojide genelde sahip olduğu 'görünür kalıp' anlamını benim terminolojimde sistem kavramı taşır: ancak sosyal sistemlerin, toplumsal yeniden-üretimdeki süreklilikler sayesinde, mekânda olduğu kadar zamanda da kalıplaştıklarını kabul etmek kaydıyla. Bu yüzden, sosyal sistem 'yapılaşmış bütünlük'tür. Yapılar sosyal sistemlerin inşa-edilme anları dışında zamanda-mekânda yer almazlar. Ancak, yapıların ne kadar 'derinlere uzandıkları'nı, sürekli düzenledikleri pratiklerin tarihsel süresine (duration) ve bu pratiklerin mekânsal 'genişliğine', yani oldukça farklı etkileşim biçimlerine hangi ölçüde yayıldıklarına göre analiz edebiliriz. Sosyal sistemlerin hem süre hem genişlik bakımından en derinlere uzanan pratikleri *kurumlar*dır.

Yapılardan kurallar ve kaynaklar olarak söz ederken, onları en uygun biçimde soyut ilkeler veya bağımsız güçler toplamı olarak alabileceğimizi ima etmiyorum. Saussure'dan Wittgenstein ve Searle'a kadar, felsefî literatürde satranç oyunu dilsel ve toplumsal kuralların tanımlayıcı özelliklerinin referans noktası olarak alınır. Aşağıda belirtileceği gibi, bu oyun benzetmeleri, özellikle felsefecilerin kullandıkları fazlasıyla yanıltıcıdır. Kurallar genellikle özel 'hareketler'le ilişkili soyut formüller olarak görülürler. Bildiğim kadarıyla, felsefî literatürde (kaynağında savaş olan) satranç tarihi veya gerçek satranç oyunları araştırma konusu yapılmamıştır. Ancak böyle bir araştırmanın geliştirmek

istediğim ve kuralları sosyal sistemlerin yeniden-üretiminin aracı ve sonucu olarak gören yaklaşımla ilişkisi bu genel benzetmelerdekinden daha fazladır. Kuralları, sadece toplumsal bütünlüklerin tarihsel gelişimi bağlamında ve pratikler içinde sürekli yer alan unsurlar olarak düşünmek mümkündür. Bu tespit iki açıdan önemlidir. (a) Bazen 'satrançta Vezir hareket kuralı' gibi ifadelere başvurularak ileri sürülen veya ima edilenin aksine, *bir etkinlik ve bir kural arasında sadece tek ilişki yoktur*. Etkinlikler veya pratikler, zamanın hareketi içinde sosyal sistemlerin inşasında yer alarak iç-bütünlük kazanan, birbiriyle örtüşen ve ilişkili kural setleri aracılığıyla oluşurlar. (b) Kuralları, talimatlar, yasaklar, vb. gibi, salt içeriklerine göre bütün boyutlarıyla betimlemek veya analiz etmek mümkün değildir: zira, *kurallar ve pratikler*, ilişkili bir sözlüğün bulunduğu koşullar dışında, kesinlikle *sadece birbirleriyle bağlantılı olarak varolurlar*.

Kurallar ve kaynaklar

Başlangıç olarak Şekil 2.2'deki üç kavram arasındaki ilişkileri kısaca açıklayabiliriz. Sosyal sistemler –en uygun biçimde, *tekrarlanan toplumsal pratikler* olarak analiz edilebilecek– bireyler veya gruplar arasındaki düzenli karşılıklı bağımlılık ilişkilerini içerirler. Sosyal sistemler toplumsal etkileşim sistemleridirler: bu sıfatla, bireylerin durumsal etkinliklerini gerektirir ve zamanın akışı içinde sentagmatik olarak varolurlar. Bu terminolojide, sistemler yapılara, daha doğrusu yapısal özelliklere sahiplerdir. Yapılar zorunlu olarak (ve mantıken) sistemler veya kollektivitelerin özellikleridirler ve '*öznenin yokluğu*'yla *karakterize edilirler*. Bir sosyal sistemin yapılaşmasını araştırmak, üretici kurallar ve kaynaklar sayesinde ve niyetlenilmemiş sonuçların da etkisiyle, bu sistemin etkileşim sırasında üretilme ve yeniden üretilme biçimlerini araştırmaktır.

YAPI	Sosyal sistemlerin yapılaşmış özellikleri olarak organize olmuş kurallar ve kaynaklar. Yapı sadece 'yapısal özellikler' olarak mevcuttur.
SİSTEM	Düzenli pratikler olarak organize olmuş, aktörler veya kollektiviteler arasındaki yeniden-üretilmiş ilişkiler
YAPILAŞMA	Yapıların süreklilik veya dönüşümünü ve bu yüzden sistemlerin yeniden-üretimini düzenleyen koşullar

ŞEKİL 2.2

Yine de, kurallar ve kaynaklardan başlayarak, bu kavramların biraz daha açıklanması gerekir. 'Kural' kavramı yakın dönem felsefî literatürde epeyce tartışılmıştır; bu yüzden, onun kullanım biçimleriyle ilgili bazı temel tespitlere gerek vardır.

1. Sık olarak yapılan (Kant'a kadar götürülebilecek) 'kurucu' ve 'düzenleyici' kurallar ayrımını reddediyorum.[31] Her toplumsal kural hem kurucu hem de düzenleyici (yaptırıma bağlayıcı) yanlara sahiptir. Sözgelimi genellikle, 'başkasının malını almayın' talimatı, satrançtaki 'Vezir hareket-kuralı'ndan farklı bir düzenleyici kural örneği olarak sunulur. Ancak, ilki 'dürüstlük', 'edep' gibi düşüncelerin oluşumunda yer alırken, ikincisi bu hareketi yapmamalısınız/yapamazsınız gibi yaptırımlara işaret eder.
2. Satranç benzeri oyunların kurallarından genelde toplumsal kuralların temel niteliklerinin örneği olarak söz ederken çok dikkatli olmak gerekir. 'Bir kuralı bilme'nin sadece belirli

31 Bkz: örneğin, John R. Searle, *Speech Acts* (Cambridge University Press, 1969) s. 33 ve devamı. Raymond D. Gumb, *Rule-governed Linguistic Behavior* (The Hague: Mouton, 1972) adlı çalışmada, dil kuralları bakımından, "tüm dilbilim kuralları hem düzenleyici hem de kurucu bir boyuta sahiptir" şeklinde benimkine benzer bir sonuca ulaşır. Diğer ilişkili hususlar için, bkz. Safran Ganz, *Rules, a Systematic Study* (The Hague: Mouton, 1971); ve Hubert Schwyzer, 'Rules and practices', *Philosophical Review*, vol. 78 (1969).

özellikleri en iyi şekilde bu yolla gösterilir, zira satranç gibi oyunların açık sözlük tanımları, formel kuralları vardır, ayrıca, toplumsal kuralların aksine, satranç kurallarının meşruluğu sürekli tartışma konusu değildir. Wittgeinstein'in sözleriyle, bir kuralı bilmek [oyunda] 'nasıl yer alacağını bilmek', kurala göre nasıl oynanacağını bilmek demektir. Bu ilke, kurallar ve pratikler arasında bağ kurduğu için önemlidir. Kurallar pratikler üretirler veya onların yeniden-üretim aracıdırlar. Bir kural, bu yüzden, insanların yaptıkları şeylerin, düzenli pratiklerin bir genellemesi değildir. Bu hususlar tabii-eğilimler lehine kural kavramını terk etme eğilimindeki (Ziff gibi) yazarların iddiaları bakımından önemlidir.[32] Bu yaklaşımın bilinen temeli, kuralların toplumsal hayatın talimatlar biçiminde düzenlenmemiş olan çoğu alanına yabancı oldukları düşüncesidir. Böyle bir yorum Oakeshott tarafından yapılır. Dilde ve pratik toplumsal hayatta:

> Elbette, ... öğrenilen şey (veya onun bir bölümü) kurallar ve ilkeler biçiminde formüle edilebilir; ancak ... kurallar ve ilkelerin bilgisine öğrenerek sahip olmayız. Ayrıca dil ve davranışa yön vermeyi bu kuralların bilincinde olmadan başarmakla kalmayız; aynı zamanda, bu kuralları öğrendiğimizde, dil ve davranışa hâkimiyet onların kurallar olduklarını unutuncaya kadar imkânsızlaşır ve artık konuşma ve eylemlerimizi kurallara uydurmaya çalışmayız.[33]

Ancak, burada iki farklı şey, ilgili kuralları bilmeyle onların nasıl formüle edileceklerini bilme özdeşleştirilir. Oyunda 'nasıl yer alacağını bilmek', mutlaka veya normalde, ilgili kuralları formüle edebilmek anlamına gelmez. Anadili olarak İngilizce'yi öğre-

---

32 Bkz: Paul Ziff, *Semantic Analysis* (Ithaca: Cornell University Press, 1960); ayrıca, Pierrre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge University Press, 1977). Kural kavramının sembolik etkileşimci literatürde sıklıkla, ancak felsefedeki kurallarla ilişkili paralel literatüre çok az paralel atıf'ta bulunarak ortaya çıktığına dikkat çekilmiştir. Örneğin, George J. McCall vd.nin farklı katkılarına bkz: *Social Relations* (Chicago: Aldine, 1970).

33 Micheal Oakeshott, *Rationalism in Politics* (London: Methuen, 1967).

nen bir çocuk bu dili konuştuğunda, formülc edebilsin edemesin, İngilizce kullanım kurallarını bilmektedir. Kural-izlemenin pratik karakteri üzerindeki Wittgeinsteincı vurguya odaklansa da, Oakeshott'un iddiası 'kural'ın genel kullanışlılığını içermez.

3. Wittgeinsten'ın ikinci tespitin içerimlerini araştırırken çocuk oyunlarının kuralları hakkında yaptığı yorumlar, bazı temel hususlarda, satranç gibi sabit ve tanımlanmış kurallara sahip oyunlarla ilgili tartışmalarından daha aydınlatıcıdır. Wittgeinsten, çoğu hayat tarzıyla ilgili kuralların ikincilerden ziyade birincileri andırdığını söylerken, aslında Oakeshott'la aynı noktayı vurgular: 'genelde, dili kesin kurallara göre kullanmadığımızı anımsayın; veya o kesin kurallara göre öğretilmemiştir. Çocuk oyunlarında, en azından çocuklar arasında oynanan veya kuşaktan kuşağa informel yolla aktarılan oyunlarda sözlük anlamında hiçbir formel kural yoktur; ve kuralların temel bir özelliği, kesin olarak tanımlanamadan varolabilmeleridir. Wittgeinstein bu özelliğin gündelik dildeki çoğu kavrama uygun düştüğünü ileri sürer. Onları sözlük anlamlarıyla kesin olarak sınırlamak mümkün değildir: 'nedeni, gerçek tanımlarını bilmeyişimiz değil, aslında gerçek 'tanım'larının olmamasıdır. Onların gerçek tanımlarının olduğunu varsaymak, çocukların, sözgelimi kesin kurallara göre top oynadıklarını iddia etmek anlamına gelecektir.'[34] Önceki yazıda bu hususa etno-semantikle ilişkili olarak değinildiğini yeniden vurgulamakta fayda vardır (1. Bölüm: *Metinler* alt-başlığı). Pratik bilinçle ilgili süreçler pratiklerin devamında kurallar *ve* bu kuralların 'metodolojik' yorumlarıyla iç içe geçer.[35] Garfinkel'in 'açıklama getirme' kavramıyla somut ilişki içinde olan yorumlayıcı çalışma yaklaşımı burada oldukça önemlidir. Garfinkel'in [*ibare*

34 Wittgeinstein, *The Blue and Brown Books* (Oxford: Blackwell, 1972) s. 25.

35 Wittgeinstein, *Philosophical Investigations* (Oxford: Blackwell, 1972) s. 80–81 [*Felsefî Soruşturmalar*, Çeviren: Deniz Kanıt, Küyerel Yayınları, Şubat 2000].

aynen alınmıştır] durumsal hususlar adını verdiği şeyler –'vesaire cümleciği', 'geçelim' vb.– kuralların belirli anlarda somutlaşmalarıyla kronik ilişki içindedirler ve bu kuralların ne 'oldukları'ndan bağımsız değillerdir.

Sosyal sistemlerin yapısal özellikleri olarak kaynaklar üzerinde önemle durmamın nedeni, güç teorisinin sosyal teori için merkezi konumda olduğunu vurgulamaktır. Güç kavramı, tıpkı 'kural' kavramı gibi, etkinlikler durumunu değil, imkânları anlatır. Sosyolojideki çok az düşünce geleneğinde güç kavramına sosyal teoride hak ettiği merkezi yer verilmiştir. Nietzsche ve Weber gibi kişiler, gücü genellikle karşı çıkmak istediğim normatif irrasyonalizm çerçevesinde temel önemde bir olgu olarak görürler (fakat burada onun temellerine inmeyeceğim). Eğer Weber'in ileri sürdüğü gibi, 'nihai değer' iddialarını değerlendirecek hiçbir rasyonel temel yoksa, başvurulabilecek tek açık temelimiz güç (power) veya kuvvet (might) kavramıdır: en güçlü olanlar diğerlerini ezerek değerlerini üstün kılabilirler.[36] Daha yaygın güç yaklaşımlarında, güç olgusu toplumsal hayatın anlamlı ve normatif karakteri yanında ikincil önemde görülür veya tamamen göz ardı edilir. Bu tutum, sözgelimi, fenomenoloji (Schutz) veya Wittgeinsteincı toplumsal düşünce (Winch) gelenekleri kadar, onlara başka konularda karşı olan geleneklerde (Durkheim veya Parsons'ın işlevselciliğinde) gözlenir. Tamamen farklı anlamda bile olsa, Marx gücü doğrudan sınıf çıkarlarıyla ilişkilendirip, sınıfsal bölünmelerin ortadan kalkmasıyla güç ilişkilerinin de ortadan kalkacağı çıkarımında bulunduğunda, bu tespit Marksizm için de kesinlikle doğrudur.

Sosyal teori ve siyaset teorisinde, güçle ilişkili birçok yorumla birlikte, iki temel perspektif boy gösterir. İlkine göre, güç en iyi şekilde, aktörün istediği şeylere diğerlerinin direncine rağmen ulaşabilme kapasitesi olarak kavramlaştırılabilir –bu tanımı

36 Georg Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft* (Berlin: Aufbau-Verlag, 1965).

diğer birçok yazarın yanı sıra Weber de kullanır.[37] İkincisine göre, güç kollektiviteye ait bir özellik olarak görülmelidir: örneğin, Parsons'ın güç kavramı bu kategoride yer alır.[38] Ancak, bana göre, bu iki güç anlayışı birbirinden soyutlanamaz; ve onlar arasında, yapının ikiliğinin özellikleri olarak ilişki kurulması gerekir. Kaynakları, egemenlik yapılarını içeren, taraflarca etkileşim sırasında kullanılan ve yapının ikiliğiyle yeniden-üretilen güç 'temeller'i veya 'araçlar'ı olarak alıyorum. Güç, kuralların toplumsal pratiklere girişine benzer tarzda, belirli egemenlik biçimleri sayesinde –ve, gerçekte, bu pratiklerin tamamlayıcı bir unsuru veya tezahürü olarak– yaratılır (Güç ve egemenlikle ilişkili daha kapsamlı bir tartışma için bkz., aynı bölüm: *Güç: özerklik ve bağımlılık ilişkileri* alt başlığı).

Yapılaşma teorisi

Yapılaşma kavramı, *esas itibariyle, hem toplumsal hayatın tekrara dayalılığıyla ilişki içinde olan hem de yapı ve eylemin karşılıklı bağımlılığını ifade eden* **yapının ikiliği** kavramını içerir. Yapının ikiliği ile, sosyal sistemlerin yapısal özelliklerinin bu sistemleri meydana getiren pratiklerin aracı ve sonucu olmalarını kast ediyorum. Yapılaşma teorisinde eşzamanlı/artzamanlı veya statik/dinamik ayrımı reddedilir. Ayrıca, yapının zorlayıcılıkla özdeşleştirilmesine karşı çıkılır: yapı hem mümkün kılıcı hem de kısıtlayıcıdır; ve sosyal teorinin özel görevlerinden biri, sosyal sistemlerin organizasyonunda yer alan ve ikisi arasında-

37 Weber'in güç kavramsallaştırması hâlâ tartışmalıdır. Weber şöyle söyler: 'Macht bedeutet jede Chance beruht' (*Wirtschaft und Gesellschaft* (Tübingen: Möhr, 1956) s. 28). Çoğu İngilizce çeviride *Chance* terimi 'kapasite' olarak aktarılsa da, 'şans' veya 'olasılık' olarak anlaşıldığında, tanımın göründüğünden daha az bireyselci olduğu öne sürülür. Bkz: Niklas Luhmann, *Macht* (Stütgart: Enke, 1975).

38 '"Power" in the writings of Talcott Parsons', *Studies in Social and Political Theory* ['Talcott Parsons'ın yazılarında "iktidar"', *Siyaset Sosyoloji ve Toplumsal Teori*]

39 Ernst Bloch, *A Philosophy of Future* (New York: Herber, 1970) s. viii

ki karşılıklı ilişkileri düzenleyen koşulları araştırmaktır. Bu yaklaşıma göre, aynı yapısal özellikler nesne (toplum) kadar özne (aktör) içinde de mevcuttur. Yapı, aynı anda 'kişilik' ve 'toplum'dan oluşur –ancak ikisi de, eylemin niyetlenilmemiş sonuçları ve ifade edilmemiş koşullarının önemi nedeniyle, tek başına her şeyi açıklayamaz. Ernest Bloch'un sözleriyle, 'Homo semper tiro: insan her zaman bir başlangıçtır.'[39] Bir anlamda, yeni, yepyeni bir edimin ürünü olan her eylem sürecinin, aynı zamanda kendine yol açan bir araç olan geçmişle süreklilik sergilediği konusunda anlaşabiliriz. *Yapı, bu yüzden, eyleme bir engel olarak değil, aslında onun üretimiyle ilişkili bir şey olarak kavramlaştırılabilir*: en radikal toplumsal değişme süreçleri, diğer süreçler gibi, zaman içinde meydana gelir. En yıkıcı toplumsal değişme biçimleri, en katı istikrarlı formlar gibi, yapılaşmayı gerektirir. Bu yüzden, Gurvitch'in belirttiği gibi,[40] yapılaşma-*ma* fikrine gerek yoktur, ne de yer vardır. Yapılaşma-ma fikri, sadece yapının zorlayıcılıkla aynı olduğu fikrini sürdürüp, (Gurvitch ve Sartre gibi) yapı ve özgürlüğü birbirinin karşısına koyduğumuzda gerekli hale gelir.

Sosyal hayatın olumsallığını vurgulayan bazı yazarlar, aşırı iradeci bir yaklaşım içinde oldukları için, son vurgu önemlidir. Bu tutumun bir örneği, ilginç katkılarına rağmen, Shackle'ın ekonomisidir. Shackle, zamansal ve olumsal karakterlerini vurgulayarak, insanların ekonomik faaliyetlerinde determinizme karşı çıkar: ancak bu vurgu onu insan toplumsal hayatında 'irade'ye aşırı önem vermeye iter. Geçmiş ölü ve 'belirlenmiş'tir, ancak mevcut daima insan aktörlerin özgür inisiyatiflerine açıktır.[41] Bu perspektif, kimi hususlarda övgüye değer olsa bile, geçmişin kendini mevcut içinde nasıl hissettirdiğini, hatta mevcutla geçmiş arasında nasıl reaksiyon olabileceğini kavramamız konusunda fazla yardımcı olmaz. Bu açıdan, Shackle'ın görüşü Sart-

---

40 Georges Gurvitch, *Déterminismes sociaux et liberté humanie* (Paris; Presses Universitaires, 1955).

41 G. L. S. Shackle, *Decision, Order and Time* (Cambridge University Press, 1969)

re'ın Diyalektik Aklın Eleştirisi'nde geliştirdiği görüşlerle çok şey paylaşır görünür –gerçekte, Shackle'ın çalışmasını bir tür Sartrecı ekonomi olarak almak fazla yanlış olmayacaktır. Zira, insanlık durumunu anlamak için tarihin önemi vurgulanmasına rağmen, Sartre'ın düşüncesinde geçmişin 'verili ve zorunlu', mevcudun özgür, kendiliğinden yaratının bir alanı olması anlamında –yani, bir 'maddilik' ve 'Praxis' düalizminden kaçamama anlamında– geçmiş ve bugün arasındaki uçurum alıkonulur.

Yapının ikiliği anlayışına göre, aktörler etkileşim esnasında kurallar ve kaynaklardan tekrar tekrar yararlanırlar; ancak onlar, böylece, bu etkileşim sayesinde yeniden inşa edilirler. Yapı, bu yüzden, an/bütünlük ilişkisinin bizzat toplumsal yeniden-üretim esnasında ifade edilme biçimidir. Bu ilişki, işlevselci teoride öne sürülenin aksine, sosyal sistemlerde aktörler ve grupların koordinasyonundaki 'parça' ve 'bütün' ilişkisiyle ilgili olanlardan farklıdır. Başka deyişle, sosyal sistemleri meydana getiren farklılıklar mekân ve zaman olarak orada-bulunanlar/bulunmayanlar diyalektiğinin ifadesidirler. Ancak, bu farklılıklar sadece –yapının ikiliğinde ifadesini bulan– soyut (virtual) bir yapısal farklılıklar düzeni sayesinde mümkün olur ve yeniden-üretilirler. Yapıları meydana getiren ve yapısal olarak oluşturulan farklılıklar, gramere uygun biçimde kurulan bir cümlenin bir bütünlük olarak dili meydana getiren orada-bulunmayan sentaks kuralları bütününü gerektirmesi anlamında 'parça'yı 'bütün'e bağlar. Bu an/bütünlük ilişkisinin sosyal teori için önemi abartılamaz, zira bu ilişki en küçük ve en sıradan toplumsal eylem biçimlerini toplumun genel yapısal özelliklerine (ve mantıken, bir bütün olarak insanlığın gelişimine) bağlayan orada-bulunanlar/bulunmayanlar diyalektiğini gerektirir.

Kurumların kendilerini üreten ve yeniden-üreten toplumsal aktörlerin 'arkasında' işlemedikleri fikri burada geliştirilen düşüncelerin temel bir vurgusudur. Toplumdaki her yet(iş)kin/ehliyet sahibi birey o toplumdaki kurumlar hakkında çok şey bilir: bu bilgi toplumun işleyişi açısından ilineksel değil, zorunludur (bkz. 7. Bölüm: *Açıklama, karşılıklı bilgi, sağduyu* alt başlığı). Diğer

birçok farklı sosyolojik düşünce okulunda analizlere genelde metodolojik bir taktikle başlanır: bireylerin aslında farkında olmadıkları ancak eylemlerini 'yönlendiren asıl gücü' açığa çıkartmak için, onların kendi eylemleri hakkındaki gerekçeleri (veya eylemin rasyonalizasyonu olarak kullanmayı tercih ettiğim faktör) göz ardı edilir. Fakat, bu tavır sadece sosyal teori açısından kusurlu olmayıp, oldukça açık ve potansiyel aşağılayıcı siyasal içerimlere sahiptir. O, *sokaktaki bireyin küçümsenmesi* anlamına gelir. Aktörler, çevrelerini veya eylem ortamlarını göz önüne alma zahmetine bile katlanmayan kültürel aptallar (cultural dopes) veya 'bir üretim tarzının taşıyıcıları' olarak görüldüklerinde, onların düşüncelerinin resmen başlatılabilecek pratik bir programda dikkate alınamayacağı kabulüne doğrudan yol açılmış olur. Bu, sadece '(sosyal analizci olarak) kimin tarafındayız?' meselesi[42] değildir –ancak elbette, toplumsal yetersizlik, genellikle, üst konumdakiler veya onlarla ilişki içindeki 'uzmanlar' tarafından alt sosyo-ekonomik gruplardaki insanlara yüklenir.

Bireylerin benlik-algılarına ve içinde bulundukları toplumsal bağlamlara çok az yer veren veya hiç yer vermeyen sosyal teori anlayışlarının, egemen sembol sistemleri veya ideolojilerin alt sınıftan bireyler üzerindeki etkisini büyük ölçüde abartmaları tesadüf değildir: tıpkı Parsons veya Althusser gibi. Bunun iyi bir örneği, sadece egemen sınıflar içindeki grupların egemen ideolojilere her zaman sıkıca bağlı olmalarıdır.[43] Bunun nedeni, sadece farklı 'alt-kültürler'in gelişmesi değildir (örneğin, Britanya'da ondokuzuncu yüzyılda burjuva kültürü karşısında işçi sınıfı kültürünün gelişmesi). Her toplumsal aktörün, ne kadar alt düzeyde olursa olsun, kendini baskı altında tutan toplumsal formlar üzerinde belli bir ölçüde etkiye sahip olması da önemli bir nedendir.[44]

---

42 Karşılaştırın: Howard S. Becker, *Sociological Work* (London: Allen Lane, 1971)

43 Bkz: Nicholas Abercrombie and Bryan S. Turner, 'The dominant ideology thesis', *British Journal of Sociology*, vol. 29 (1978)

44 Bu tema etrafında en parlak araştırma raporlarından biri için, bkz: Paul Willis, *Learning to Labour* (Weatmead: Saxon House, 1977)

Kısmen kapalı, yerel kültürlerden söz etmenin artık pek mümkün olmadığı gelişmiş kapitalist sistemlerde giderek daha fazla görüldüğü üzere, toplumdaki 'resmi' görüş hakkındaki kuşkular farklı 'mesafe koyma' biçimleriyle –ve mizahla– dışarı yansıtılır. Nükte havasını bozucudur. Mizah toplumsal olarak başka türlü üstesinden gelinemeyecek dış güçlere saldırı veya savunma amacıyla kullanılır.

Egemen sınıfın üyelerinin, hatta otorite konumundaki diğer kişilerin egemen sembol sistemlerini kabul ettirme dereceleri fazla abartılmamalıdır. Ancak, kimi durumlarda ve bazı açılardan, bir toplumun alt konumdakilerin toplumsal yeniden-üretim koşulları üzerinde, kendi üzerlerinde egemenlik kuranlardan daha fazla etkiye sahip olduklarını öne sürmek mantıksız değildir. Bu olgu, daha sonra analiz edeceğim, sosyal sistemlerde kontrolün diyalektiği olgusuyla ilintilidir (bkz. 4. Bölüm: *Güç, kontrol ve tâbi kılma* alt başlığı). Belirli egemen bakış açılarını fazlaca sorgulamadan benimseyenler, egemen konumlarını sürdürmeye yardımcı olsa bile, bu bakış açılarının diğerlerinden daha fazla tutsağıdırlar. Bu durum Laing'in şizofreni teziyle belirli bir benzerlik taşır: şizofren dil ve düşüncenin çarpıtılmış doğası bir yana bırakılırsa, şizofren kişi, bazı açılardan, olaylara çoğunluğun tereddütsüz kabul ettiği gündelik varoluşun özellikleri 'tarafından bakar'.

Bu söylenenler ışığında, her yetişkin/ehliyetli aktörün üyesi olduğu toplum hakkında geniş kapsamlı, ancak özel ve ayrıntılı bilgilere sahip olduğu önermesini açmamız gerekir. İlk olarak, 'bilgi' pratik ve sözel bilinç temelinde anlaşılmalıdır; ve kurum biçimlerine mantıklı çıkarımlarla nüfuz edildiği yerlerde bile, bunun mutlaka önerme şeklinde ifade edilmesi gerekmez, zaten normal koşullarda buna gerek de duyulmaz. Schutz, 'yemek kitabı bilgileri' tipleştirmelerinden söz ederken ve onu sosyal bilimcileri ilgilendiren soyut, teorik bilgi türüyle karşılaştırırken bu hususu bir anlamda açıklar.[45] Ancak bu açıklamada, pratik bi-

45 Alfred Schutz, *Reflections on the Problem of Relevance* (New Haven: Yale University Press, 1970) s. 120 ve devamı, birçok yerde.

linç ve söylem arasındaki, yani aktörlerin 'nasıl yapılması gerektiği'ni bildikleri şeylerde somutlaşan bilgi ve –hangi tarz veya kılıkta olursa olsun– aktörlerin hakkında 'konuşabildikleri' şey arasındaki fark yeterince ortaya konmaz.

İkinci olarak, her aktör toplumdaki diğer bireyler arasından –ve açıkçası çağdaş sanayi toplumlarında, diğer birçok kişi arasından– sadece biridir. Bir aktörün toplumun yetişkin –ancak, tarih ve yer olarak belirli konumdaki– bir üyesi olarak bildiklerinin gündelik faaliyetlerinin ötesine uzanan bağlamlarda 'dönüşüme uğradığı' kabul edilmelidir. Üçüncü olarak, pratik ve sözel bilincin parametrelerinin aktörlerin etkinliklerinin 'durumsal' karakteriyle ilişkili belirli sınırları vardır, ancak onlara indirgenemezler. Bu sınırlar Şekil 2.1'de görülebilir: eylemin bilinçdışı koşulları ve niyetlenilmemiş sonuçları. Tüm bu olgular sonraki yazılardan birinde ele alacağım ideoloji problemiyle ilintilidir.

Sosyal sistemlerin yapısal özellikleri

Sosyal sistemler, yapının aksine, zaman-mekân içinde yer alır ve toplumsal pratikler aracılığıyla inşa edilirler. Sosyal sistem kavramı, en genel anlamında, *eylemin* yeniden-üretilmiş *karşılıklı bağımlılığını*, başka deyişle, 'bir veya daha fazla parçadaki değişmenin diğer (bileşen) parçalarda başlattığı değişme "ilişki"sini 've ayrıca bu değişmelerin değişimin ilk ortaya çıktığı parçaları değiştirmesini anlatır'.[46] En küçük sosyal sistem tipi iki unsurdan meydana gelir. Ancak yine de, iki unsurdan meydana gelen sistemlerin daha kapsamlı sosyal sistemlerin minyatür düzeyde işleyişini temsil ettiklerini, dolayısıyla onların özelliklerini teorileştirecek bir temel olarak kullanılabileceklerini savunan yak-

46 Amitai Etzioni, *The Active Society* (New York: Free Press, 1968).

laşımlar karşısında dikkatli olmamız gerekir –Parsons bu yaklaşımı Sosyal Sistem'de [*The Social System*] kullanır.[47] *Toplumsal bütünleşme* ve *sistem bütünleşmesi* ayrımını benimsememin bir nedeni, etkileşimin farklı eklemlenme düzeyleri arasında karşıtlıklar olduğunu kabul etmemdir.

Faillik ve yapı terimleri gibi 'sistem' terimi de basitçe geçiştirilemez. Sistem kavramı sosyolojiye iki temel kaynaktan girmiştir. Bir yanda, sistem kavramı, hangi adla anılırsa anılsın (örneğin, yapı!), kendini organik benzetmelerden nadiren kurtarabilen işlevselciğin önemli bir parçası olmuştur. Sosyal sistem fizyolojik sistemlerle benzerlik içinde algılanır. Kavramın diğer kaynağı, 'bilgi teorisi' veya 'sibernetik'ten açıkça ayırt edilemeyen 'sistemler teorisi'dir: hepsi büyük ölçüde sosyal teori dışında ortaya çıkmıştır.

Bertalanffy kurumlar üzerine önemli bir tartışmada üç farklı sistemler teorisinden söz eder. 'Genel sistem teorisi'nde, doğa bilimleri ve sosyal bilimler bağlamında, bütünlükler veya bütünler arasındaki benzerlikler açıklanmaya çalışılır. Ona göre, modern düşüncedeki ana eğilimlerden biri, genelde, toplamlara karşı bütünlüklerin, indirgemeye karşı özerkliğin yeniden keşfiyle ilgilidir.[48] Bertalanffy bu keşfin gücünü doğrudan ikinci kategori 'sistemler teknolojisi'ni teşkil eden modern teknolojideki gelişmelerden aldığını kabul eder. Sistemler teknolojisi, sadece bilgisayarlar, otomatik makineler, vb.ne değil, insanların ve davranışlarının önceden tasarlanmış kontrol sistemlerine dahil edilmesine de işaret eder. Bilgi teorisi ve sibernetik esasen bu teknolojik gelişmelerle ilişkilidir. Sonuncusu, sistemler teorisinin daha genel içerimleriyle ilgilenen 'sistemler felsefesi'dir. Bertalanffy sistemler felsefesinin modern koşullarda büyük öneme sahip olduğunu düşünür ve onu mantıkçı pozitivizmin yerini alacak uy-

---

47 Talcott Parsons, *The Social System* (London: Routledge, 1951).

48 Ludwig von Bertalanffy, *General System Theory* (London: Allen Lane, 1968) s. xvii. Ayrıca, bkz.: John W. Sutherland, *Systems, Analysis, Administration, and Architecture* (New York: Van Nostrand, 1975)

gun bir felsefe olarak görür: ona göre, sistemler felsefesi, mantıkçı pozitivistlerin uğruna mücadele ettikleri bilimin birliği ilkesini gerçekleştirecek yeni bir temel olabilir.[49]

Fazla ilginç olmadığını düşündüğüm üçüncü yaklaşım hakkında hiçbir açıklama yapmayacağım. Ancak, sistemler teorisi, bir dizi teknolojik gelişme olarak anlaşıldığında, toplumsal hayatı pratik düzeyde önemli ölçüde etkilediği, sonuçları sadece gelecekte hissedilebilecek bir etkide bulunduğu için önemlidir. Sosyal bilimlerde sistemler teorisinin kavramları teorik düzeyde benimsendiğinde, sosyal bilimlerin onun içinde kaybolma ihtimali vardır. Sistemler teorisi, ikinci anlamında, çağdaş dünyada etkili ideolojik bir güçtür;[50] sistem teknolojilerini sadece ilk iki kategori arasındaki ayrım temelinde ideoloji-eleştirisine tâbi tutmak mümkündür. Ancak, bana göre, bu ihtimalin gerçekleşmesi ayrıca Bertalanffy vd.nin genel sistemler teorisinin insan davranışlarına uygulanırlığı iddialarına da karşı çıkmayı gerektirir. Burada önerdiğim yaklaşım Richard Taylor'ınkine yakındır: İnsan aktörlerin eylemlerini refleksif gözetimleri mekanik sistemlere uygulanan amaçlılık ilkeleri çerçevesinde yeterince kavranamaz.[51] Amaçlı davranış, sistemler teorisi taraftarlarınca genellikle geri-bildirim temelinde ele alınır.[52] Barkley'in "geri-bildirim süreçleri içeren sistemleri genellikle işlevselcilikte öne çıkan 'daha alt' türde sistem mekanizmalarından ayırmak önemlidir"

---

49 Bu konudaki yorumlar için, bkz: Russell L. Ackoff, 'General system theory and systems research: contrasting conceptions of system science', Mihajlo D. Mesarovic (ed.), *Views on General Systems Theory* (New York: Wiley, 1964).

50 Karşılaştırın: Jürgen Habermas and Niklas Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?* (Frankfurt: Suhrkamp, 1973). Bertalanffy sistemler teorisini zihindeki 'hümanist ilgiler'le, 'sistemler teorisinin (en gerçek) korkusunun gerçekte insanın mekanikleşmesi ve alçalması yönünde ve teknokratik bir topluma doğru nihai adım olduğu'nu kabul etmenin önemini vurgular. (*General Systems Theory*, s. xxi). Ayrıca, bkz: Bertalanffy, *Perspectives on General System Theory* (New York: Brazillier, 1975).

51 Richard Taylor, 'Comments on a mechanic conception of purposefulness ve 'Purposeful and non-purposeful behavior: a rejoinder', *Philosophy of Science*, vol. 17 (1950).

52 Bkz: örneğin, W. Ross Ashby, *An Introduction to Cybernetics* (London: Chapman and Hall, 1956).

tezini benimsiyorum.[53] Ancak ayrıca sistemsel, geri-bildirim süreçlerini sosyal sistemlerdeki 'daha üst' refleksif-kendini-düzenleyici oluşumdan da ayırmak istiyorum.

İşlevselci yazarlar sürekli olarak biyoloji ve sosyoloji arasındaki yakın ilişkileri vurguladılar: bunun en gözü pek kapsamlı örneği Comte'un bilimler hiyerarşisidir. Bu yaklaşımla ilgili natüralist çerçevenin sorgulanması ve 'işlev' teriminin teknik anlamda reddedilmesi, kitapta da görülebileceği gibi, doğa bilimleri ve sosyal bilimler arasında önemli süreklilikler olabileceğini yadsımak anlamına gelmez. Daha ziyade, bu süreksizliklerin hangi şekiller alabileceklerini yeniden kavramsallaştırmayı gerektirir (karşılaştırın: 7. Bölüm, *Doğa bilimleri ve sosyal bilimler* alt-başlığı). Bu yazıda ele alınan problemler bakımından, biyolojik ve sosyal teori bağlantısıyla ilgili en uygun kaynaklar, sosyoloji tarihinde oldukça güçlü bir biçimde temsil edilen işlevsel analojilerle değil, aksine daha ziyade, tekrara dayalılıkla veya *kendini-yeniden- üreten* sistemlerle ilgilidir. İlgili iki farklı teori vardır. biri Turing makinesinde model alınan otomat teorisidir.[54] Ancak bu teori, toplumsal yeniden-üretimin hücreye benzer biçimde kendini-yeniden-üretmesiyle (autopoiesis) ilgili yeni yaklaşımlar kadar ilginç değildir –ancak, sosyal teoriyle paralelliklerin ne kadar yakın olabileceğini söylemek için vakit muhtemelen çok erkendir. Kuşkusuz, asıl bağlantı noktası, otopoietik organizasyonu karakterize ettiği düşünülen tekrara dayalılık kavramıdır. Otopoietik organizasyon, bileşenler arasındaki 'bileşenlerin üretiminin ilgili üretim şebekesine tekrar tekrar dahil olduğu...'[55] ilişkiler olarak

---

53 Walter Buckley, *Sociology and Modern Systems Theory* (Englewood-Cliffs: Prentice-Hall, 1967)

54 Bkz: M. L. Minsky, *Computation, Finite and Infinite Machines* (Englewood-Cliffs: Prentice-Hall, 1967).

55 F. G. Varela *et al.*, 'Autopoiesis: the organisation of living systems, its characterisation and a model', *Systems*, vol. 5 (1974). Ayrıca, bkz. M. Gardner, 'On the cellular automata, self-reproduction, the Garden of Eden, and the game of "life"', *Scientific American*, no. 224 (1971); M. Zeleny and N. A. Pierre, 'Simulation of self-renewing systems', Jantsch and C. H. Waddington (eds.), *Evolution and Consciousness* (Reading: Addison-Wesley, 1976).

görülebilir. Varella otopeitik sistemler sibernetiğinde yeni ortaya çıkan teorik sorunların diyalektiğe yakın bir mantıksal bir çerçeveyi hatıra getirdiğini öne sürer. Russell ve Whitehead'in sayılar teorisini set-teorisi formatına indirgeme çabaları, kendi üyeleri olmayan –çelişkili sonuçlara yol açan– tüm kategoriler kategorisi olarak boş küme (null set) veya sıfır tanımında iflâs eder. Russell ve Whitehead, bu yüzden, kendine-gönderme-yapan (self-referential) ifadelere karşı çıkarlar. Ancak kendine-gönderim, otopoietik düzenlerin –aynı zamanda çelişkinin de olduğunu ima eden– teorik niteliklerinin mantıksal bir özelliğidir.[56] Bu olguya biyolojik sistemlerde rastlansa bile, izleyen yazılardan birinde sosyal sistemlerin kendini-düzenleyici özelliklerinin *sistemsel çelişki* teorisiyle kavranabileceğini öne sürüyorum.

Toplumsal bütünleşme ve sistem bütünleşmesi

Daha önce, eylemin rasyonalizasyonuyla sınırlı koşullarda ve yapının ikiliği süreci temelinde yeniden-üretilen sosyal etkileşim sistemlerinin, aktörler veya grupların karşılıklı bağımlılıklarıyla inşa edildiklerini öne sürmüştüm. Bütünleşme kavramı, burada, eylemin karşılıklı bağımlılığı veya bir sistemin yeniden-üretim tarzıyla ilişkili 'sistemlilik' anlamına gelir. 'Bütünleşme', bu yüzden, aktörler veya kollektiviteler arasındaki düzenli ilişkiler, alışverişler veya *pratiklerin karşılıklılığı* olarak tanımlanabilir. 'Pratiklerin karşılıklılığı' taraflar arasında düzenli göreli özerklik ve bağımlılık ilişkileri içerir (bkz. *Güç: Özerklik ve bağımlılık ilişkileri* alt başlığı). Burada, *bütünleşmenin iç-bütünlükle (cohesion) ve özellikle 'konsensüs'le aynı anlama gelmediği* vurgulanmalıdır.

56 G. Spencer Brown, *The Laws of Form* (London: Allen and Unwin, 1969). Ayrıca Hayward R. Alker'ın yayınlanmamış bir yazısından yararlandım: 'The new cybernetics of self-renewing systems', Center for International Studies, MIT.

TOPLUMSAL BÜTÜNLEŞME	Aktörler arasındaki (özerklik/ bağımlılık) ilişkilerin karşılıklılığı
SİSTEM BÜTÜNLEŞMESİ	Gruplar veya kollektiviteler arasındaki (özerklik/bağımlılık) ilişkilerin karşılıklılığı

ŞEKİL 2.3

Hem sosyal bütünleşme/sistem bütünleşmesi, hem de çatışma/çelişki ayrımı toplumsal farklılaşmanın temel niteliklerini anlamanın bir aracı olarak kullanılır (bkz: Şekil 2.3). Sosyal bütünleşmeyi *yüz-yüze etkileşim düzeyindeki sistemlilik*le, sistem bütünleşmesini *sosyal sistemler veya topluluklar arasındaki ilişkiler düzeyindeki sistemlilik*le ilişki içinde tanımlayabiliriz.[57] Bu ayrım, kitaptaki 'mikro' ve 'makro sosyolojik' araştırmalar ayrımının kullanışlılığını kabul ederek ulaştığım ayrıma yakın düşer. Ancak, yüz yüze etkileşimin özel önemi, aslında onun küçük grupları gerektirmesi veya 'toplumun minyatürü'nü temsil etmesi değildir. Gerçekte, toplumun minyatürü anlayışının içerimi konusunda dikkatli olmak gerekir; zira bu kavram, normalde, sosyal sistemi veya toplumu daha genel sosyal ilişkiler olarak alabileceğimiz anlamını taşır. 'Yüz-yüze etkileşim', daha ziyade, toplumsal ilişkilerde *mekânın ve orada-bulunmanın önemi*ni vurgular: toplumsal ilişkiler, yaşantı-dünyasının dolaysızlığında, mekân (ve muhtemelen zaman) olarak orada-bulunmayanlarla ilgili olanlardan farklı faktörlerden etkilenebilir.

Toplumsal bütünleşme düzeyindeki sistemlilik, tipik olarak, eylemin refleksif gözetimiyle ve davranışın rasyonalizasyonuyla ilişki içinde mümkündür. Daha sonra, bunun normatif yaptırımlar ve güç mekanizmalarıyla ilişkisine değineceğim. Ancak, ki-

57 David Lockwood, 'Social interaction and system integration', George K. Zollschan and W. Hirsch, *Exploitations in Social Change* (London: Routledge, 1964). Ancak, farklılığı Lockwood gibi almıyorum.

tapta geliştirdiğim görüş açısından, toplumsal bütünleşmedeki sistemliliğin *bir bütün olarak toplumun sistemliliği açısından önemli olduğu* vurgulanmalıdır. Sistem bütünleşmesi sadece toplumsal bütünleşme biçimleriyle yeterince kavranamaz; ancak, toplumsal bütünleşme biçimleri, her zaman, *kurumların yapının ikiliği temelinde yeniden-üretimi sayesinde* sistem bütünleşmesinin ana dayanaklarıdır. Daha sonra konuyla ilgili daha fazla açıklama yapılacaktır (6. Bölüm: *İstikrar ve değişme: Merton ve Evans-Pritchard* alt-başlığı). Yapının ikiliği gündelik davranışın en küçük unsurlarını sosyal sistemlerin daha genel özelliklerine bağlar: Sıradan bir konuşmada dilbilgisine uygun İngilizce bir cümle kurduğumda bir bütün olarak İngilizce dilinin yeniden-üretimine katkıda bulunuyorum. Bu katkı kurduğum cümlenin niyetlenilmemiş bir sonucudur, ancak o doğrudan yapının ikiliğinin tekrara dayalı niteliğiyle ilişkilidir. Bu örnekte toplumsal bütünleşme ve sistem bütünleşmesi aynı süreçlerdir ve her toplumsal yeniden-üretim süreci bu yapıda olsaydı ikisini ayırmak gerekmezdi. Ancak, eylemin niyetlenilmemiş sonuçları, yapının ikiliğinin tekrara dayalı etkilerinin ötesine uzandıkları için, sistem bütünleşmesine göre anlaşılabilecek bir dizi başka etkiyi devreye sokarlar ve Çizelge 2.4'te sistem şöyle tanımlanır.

SİSTEM	= eylemin karşılıklı bağımlılığı
	(1) dengeleyici nedensel döngüler
	(2) geri-bildirimle kendini-düzenleme
	(3) refleksif kendini-düzenleme
	olarak algılanır.

ŞEKİL 2. 4

İşlevselci yazarlar sistemin parçalarının karşılıklı bağımlılığını genellikle dengelenme olarak yorumlar.[58] Dengelenme nedensel döngülerin işleyişini, yani herhangi bir unsurdaki değiş-

58 'Functionalism: aprés la lutte', s. 114 ve devamı.

menin diğerlerini etkileyen bir dizi olayı başlattığı, sonunda etkinin olaylar dizisini başlatana döndüğü, böylece onu ilk haline döndürme eğilimi gösterdiği 'döngüsel' nedensel ilişkileri anlatır. İşlevselci yazılarda, 'sistem' teriminin kullanılma biçimine ve onun dengeleyici özelliklerle özdeşleştirilmesine bakarsak, sanki dengelenme kavramı sistem bütünleşmesinde eylemin karşılıklı bağımlılığını tam anlamıyla vermektedir. Ancak, sistemler teorisinden etkilenen işlevselcilik eleştirilerinde, dengelenme bu karşılıklı bağımlılığın sadece bir şekli veya düzeyi gibi sunulur: burada, fizyolojik veya mekanik bir modelden alınan bu güçler oldukça 'kör bir biçimde' işlerler.[59] O, geri-bildirimle kendini düzenlemeyle aynı şey olmayıp, aksine daha 'ilkel' bir süreçtir.

Dengeleyici nedensel süreçlerin sosyal sistemin yenidenüretiminin temel bir özelliği olduğu yeterince açık olarak görünür –ancak, bu süreçlerin işlevselci bir dille yeterince kavranabileceğine inanmıyorum. Sosyal sistemlerin dengeleyici özelliklerini, geri-bildirim ve seçici 'bilgi ayıklama' işlemleriyle kendinidüzenlemeyi içeren daha üst bir düzenin özelliklerinden ayırabiliriz. Fizik sistemlerdeki en basit geri-bildirim şemaları üç unsurdan oluşur: alıcı, denetim aygıtı ve –iletileri aktaran– tepki organı (effector). Geri-bildirim mekanizmaları hareketin yavaşlamasına yol açabilir; ancak onlar, dengeleyici süreçlerden farklı olarak, ayrıca yönlendirici (directional), kontrollü değişime sevk edebilirler. Bu geri-bildirim etkileri ve sosyal sistemlerle ilişkili süreçler arasında oldukça dolaysız paralellikler kurulabilir. Ancak, refleksif-kendini-düzenleme birçok önemli içerime sahip, özellikle insanî bir olgudur.

Üç sistemlilik düzeyini açıklamak için 'yoksulluk döngüsü'nü, sözgelimi, maddi yoksunluk → okula devamda düşüklük → alt düzey iş → maddi yoksunluk döngüsünü alabiliriz. Bir yoksulluk döngüsü, bu etkenlerden her biri –diğerlerini 'denetleyici süzgeç' görevi yüklenmeden– karşılıklı etki dizileri içinde

59 Karşılaştırın: Buckley, *Sociology and Modern Systems Theory* (Englewood-Cliffs: Prentice-Hall, 1967).

yer aldığında dengeleyici bir döngüdür. Dengeleyici bir döngü aşağıdaki örüntüye benzer bir sistemlilik sergiler:



İlköğretimin biraz önce belirtilen unsurlar üzerindeki etkisini araştırdığımızda böyle bir döngüyü ortaya koyabiliriz. Ancak, çocukların genel eğitimlerinin diğer faktörler üzerindeki etkisini dikkate alırsak, orta öğretime girişte kullanılan bir sınav döngüdeki diğer faktörler üzerinde denetleyici etkide bulunan temel bir süzgeç olarak ortaya çıkabilir. (Özel bir örnek önemli değildir.) Bu koşullarda, sınavlar mekanik bir geri-bildirim sistemindeki bilgi denetim aygıtına karşılık gelen bir unsur olarak görülebilir. Geri-bildirim etkisi, burada, düzenli bir yönlü değişme sürecine yol açabilir: işçi sınıfından çocukların, beyaz-yakalı mesleklerdeki göreli genişlemeye bağlı olarak, beyaz-yakalı mesleklere giderek daha fazla girmeleri buna bir örnek olarak verilebilir. Artık, topluluk, okul ve iş araştırmaları temelinde, Eğitim Bakanlığı'nın yoksulluk döngüsü hakkındaki bilgisini bu döngünün işleyişine müdahalede kullandığını varsayabiliriz: bu örnekte, eylemin refleksif gözetimi sosyal sistemlerin organizasyonuna yeniden dahil olur ve yol gösterici bir ilkeye dönüşür.

Sistem bütünleşmesi düzeyinde refleksif-kendini-düzenleme girişimlerindeki artış kesinlikle çağdaş dünyanın temel özelliklerinden biridir. Bu olgu çağımızdaki en yaygın iki toplumsal hareket biçiminin temelidir: 'hukukî-rasyonel' toplumsal *örgütlenme* ve lâik *toplumsal hareket*. Ancak ayrıca, refleksif-kendini-düzenleme girişimlerinin 'sistem teknolojisi'nin devreye girmesiyle bir başka geri-bildirim süreçleri yayılmasına yol açtığını kabul etmek oldukça önemlidir. Daha önce, Habermas'ın da kuvvetle vurguladığı gibi, bu refleksif-kendini-düzenlemenin sadece teknik denetim olarak anlaşılmasının önemli bir ideolojik güç haline gelebileceğini belirtmiştim.

*Kurumlar*ın zamanda-mekânda derinlere çökelmiş pratikler olduklarını, bir topluluk veya toplumun üyeleri arasında yaygın olmaları anlamında 'yatay' bir süreklilik ve kapsamlılık sergilediklerini öne sürmüştüm. Bu noktada, *kurumsal* ve *stratejik analiz* arasında kitapta sık olarak değinilecek bir ayrım yapacağım. Daha ziyade metodolojik olduğunu düşündüğüm bu ayrım toplumsal bütünleşme ve sistem bütünleşmesi ayrımıyla aynı statüde değildir. Burada, sosyal bilimlerde sistem özelliklerini iki şekilde araştırabileceğimizi göstermek istiyorum: ancak onlar, sadece metodolojik bir *üst bakış anı* (epoché) ile birbirinden ayrılabilir. Sosyal sistemlerin inşasını stratejik bir davranış olarak araştırmak, aktörlerin toplumsal ilişkilerinde yapısal unsurlardan –kurallar ve kaynaklardan– yararlanma biçimlerini araştırmaktır. 'Yapı', bu düzeyde, kendini aktörlerin toplumsal karşılaşmalarda sözel ve pratik bilince başvurmaları biçiminde gösterir. Öte yandan, kurumsal analizde, kurallar ve kaynaklar sosyal sistemlerin sürekli yeniden-üretilen özellikleri olarak görülür ve stratejik davranış paranteze alınır.[60] Bunun sadece metodolojik bir paranteze alma olduğunu görmek önemlidir: bu analizler bir düalizmin iki ayrı yanı olmayıp bir ikiliği, yapının ikiliğini ifade ederler. Bu paranteze almaya toplumsal nedensellik ve yapısal zorlayıcılığı aynı şeyler olarak gören natüralist sosyolojilerde kesinlikle rastlanmaz. Bunun klâsik bir örneği, intihar eylemini (psikolojik nedenlerle ilişki içindeki) 'zayıf toplumsal bütünleşme' gibi etkenlerin yol açtığı bir durum olarak gören Durkheim'in *İntihar* adlı çalışmasıdır. Durkheim'in açıklamasında toplumsal etkileşimle iç içe geçen refleksif-olarak-düzenlenmiş davranış olarak intihar anlayışı yer almaz.[61]

Durkheim'in sosyoloji anlayışı Goffman'ınkiyle karşılaştırabilir. Goffman, ilgisini stratejik davranışa yoğunlaştırmak için,

---

60 Anthony Giddens, *Class Structure of the Advanced Societies* (London: Hutchinson, 1973) [*İleri Toplumların Sınıf Yapısı*, Çeviren: Ömer Baldık, Birey yayınları, İstanbul, 1999]

61 Karşılaştırın: 'A theory of suicide', *Studies in Social and Political Theory*.

kurumsal analizi örtük olarak paranteze alır. Goffman'ın çalışmasının büyükçe bir kısmı aktörlerin toplumsal karşılaşmalarda yararlandıkları zımnî bilgi stoklarının araştırılması olarak okunabilir. Goffman 'bilgi'yi Wittgeinstein'daki 'kuralları bilme' anlamında tahlil eder; okuyucunun Goffman'ı okurken çoğu kez yaşayacağı keskin bir aydınlanma duygusunun kaynağı, pratik bilincin –genelde toplumsal hayatta açıkça ifade edilmeden kullanılan– unsurları olduğunu kabul edeceğimiz şeylere açıklık getirmesidir. Öte yandan, Goffman'ın sosyolojisinde –Wittgeinstein'ın felsefesinde olduğu gibi– kurumlar, tarih veya toplumsal dönüşüm hakkında bir açıklama geliştirilmez. Kurumlar, burada, aktörlerin pratik etkinliklerini düzenledikleri açıklanmamış parametreler olarak yer alır.[62] Dolayısıyla bu işlem aslında metodolojik bir paranteze alma işleminden fazlasını ifade eder ve önceden sözü edilen eylem-yapı *düalizmi*ni yansıtır. Goffman'ın bu şekilde sınırlanan sosyolojisinde, eylemi bütünlüğün özelliklerine bağlayan orada-bulunma/bulunmama diyalektiğini kabul ihtimali de göz ardı edilir: zira bu diyalektik *gündelik hayatın kurumsal bir açıklama*sını yapmayı gerektirir.

Etkileşimde yapının ikiliği

Artık etkileşimde yapının ikiliği kavramını yukarıda ana hatlarıyla ifade edilen görüşler çerçevesinde açabiliriz.

'Yapılaşma tarzları' olarak adlandırdığım süreçler etkileşimin kurulmasında yapının ikiliğinin temel boyutlarını temsil ederler. Aktörler etkileşim sırasında yapılaşma tarzlarından faydalanırlar, ancak bu süreçler, ayrıca, etkileşim sistemlerinin yapısal unsurlarının yeniden-üretilme aracıdırlar. Kurumsal analiz paranteze alındığında, bu yapılaşma tarzları aktörlerin –eylemin

62 Özellikle bkz: Erving Goffman, *Frame Analysis* (Harmondsworth, Penguin, 1975).

rasyonalizasyonuyla sınırlı koşullarda– etkileşimi ustaca ve bilgili icraatlar olarak kurarken faydalandıkları bilgi stokları ve kaynaklar olarak değerlendirilir. Stratejik davranış *paranteze* alındığında, bu yapılaşma tarzları sosyal etkileşim sistemlerinin kurumsal özellikleri olarak görülen kurallar ve kaynakları temsil ederler. Bu yüzden, yapılaşma tarzının düzeyi, aralarında karşılıklı ilişkiler bulunduğu varsayımıyla, stratejik veya kurumsal analizin artık paranteze alınmasını gerektirmeyen ortak unsurlarını içerir.

ETKİLEŞİM	iletişim	güç	yaptırım
(TARZ)	yorumlama şeması	olanaklar	norm
YAPI	anlamlandırma	egemenlik	meşrulaştırma

ŞEKİL 2. 5

Şekil 2.5'te bir etkileşim veya yapılar sınıflaması değil, toplumsal pratikler içinde farklı biçimlerde bir araya gelen boyutlar verilmektedir. Etkileşim sırasında anlamın iletilmesi güç ilişkileri veya normatif yaptırımlardan bağımsız değildir.[63] Her toplumsal pratik üç unsur içerir. Ancak, kurallar hakkında söylediklerim hatırdan çıkarılmamalıdır: hiçbir toplumsal pratik tek bir kural veya kaynak biçimini ifade etmez veya sadece bir kural veya kaynak biçimine göre açıklanamaz. Daha ziyade, pratikler nihayetinde bütünlüğün özelliklerini ifade eden kesişen kural ve kaynaklar kümesi içinde yer alırlar.

Anlamın iletilmesiyle ilgili yorumlama şemaları *ve* davranışın yaptırıma bağlanmasıyla ilgili normlar arasındaki fark Winch'in *Sosyal Bilim Tasarımı ve Felsefe* adlı kitabındaki kural-izleme tartışması temelinde açıklanabilir. Winch'e göre, 'ku-

63 Önceki tartışmalarda, bu üçüncü boyutu, Durkheim'in ahlâkî yükümlülükler analizini dikkate alarak, 'ahlâkî' bir boyut olarak adlandırdım. Artık, ahlâk normlarını norm tiplerinden biri olarak alarak, bunun en iyi şekilde 'normatif yaptırımlar' olarak betimlenebileceğini düşünüyorum.

ral-izleme' davranışı 'anlamlı eylem'le aynı şeydir. Kural-izleyici davranışın kriteri, eğer o davranışı yapmanın 'doğru' veya 'yanlış' bir şekli varsa, ilgili davranış hakkında soru sorulup sorulamayacağında bulunabilir.[64] Bu kriterde kural-izlemenin iki anlamı, daha ziyade *toplumsal pratiklerin üretiminde yer alan kuralların iki yönü*, yani hem *anlamın sağlanması*yla hem de toplumsal davranışlarla ilintili *yaptırımlar*la bağlantılı unsurlar bir araya getirilir. Bir dildeki sözcükleri kullanmanın doğru ve yanlış şekilleri vardır: anlamın iletilmesiyle ilgili kurallarla ilintili bir sorun. Ayrıca, etkileşimle ilgili normatif yaptırımlar açısından doğru ve yanlış davranış biçimleri vardır. Kavramsal olarak birbirinden ayırmamız gerekse bile, bu (doğru ve yanlış) anlamlar toplumsal pratikler sırasında her zaman örtüşürler. Nitekim, 'doğru' dil kullanımı her zaman yaptırıma tâbidir; yaptırımların konuşma dışındaki diğer davranışlarla ilişkisi, anlam düzeyinde zorunlu olarak ilgili davranışın kimliğiyle bağlantılıdır. İlk anlamında, MacIntyre'nin örneği uyarlanırsa,[65] 'gezmek' gibi bir terimi özel bir etkinlik bağlamında kullanmak doğrudur veya yanlıştır: terim gündelik hayattaki 'gezme'yi anlatmalıdır. İkinci anlam, 'gezme'nin 'doğru', 'arzu edilen' veya 'uygun' kurallarıyla ilişkilidir: asfalt yolda gezmek, bu bakımdan, trafikteki davranışları (ve kişisel güvenliği) düzenleyen uzlaşımlar veya yasaların ihlâli anlamında yol ortasında dolaşmaktan farklıdır. 'Kural'ın toplumsal pratiklerle ilgili bu iki anlamını birbirinden ayırmamın (ve onların iki kural *tipi*, yani kurucu ve yaptırım altına alıcı kurallar oldukları fikrine karşı çıkmamın) asıl nedeni, kesinlikle aralarındaki karşılıklı ilişkileri incelemektir. Başka deyişle, edim nitelemeleri normatif etkenlerle önemli ölçüde iç içe geçer (süreç tersi yönde de işleyebilir). Bu uygulama en açık ve en formel haliyle, 'cinayet', 'kastî olmayan adam öldürme' gibi ayrımlara dayalı yaptırımlara sahip hukukta gözlenir.

---

64 Peter Winch, The Idea of a Social Science (London: Routledge, 1958) s. 32-33 [*Sosyal Bilim Düşüncesi ve Felsefe*, Çeviren: Ömer Demir, Vadi Yayıncılık, 1994, Ankara].

65 Alasdair MacIntyre, 'The idea of a social science', *Aristotelian Society Supplement*, vol. 41 (1967)

Sosyal teoride, sadece anlamın oluşumu ve iletilmesini normatif yaptırımlarla ilişkilendirme gereğini vurgulamak yetmez; ayrıca onların her ikisiyle güç ilişkileri arasında da bağlar kurulabilir. Bu ikili bağlantı yapının ikiliği terimiyle gösterilebilir. Güç aktörlerin 'açıklamalar getirme' ve yaptırımlara direnme kapasitelerinde ifadesini bulur; ancak bu güçler sosyal sistemlerdeki yapılaşmış egemenlik biçimlerinden yararlanmayı gerektirir.

'Yorumlama şemaları'yla, aktörlerin etkileşim kurarken yararlandıkları bilgi stoklarının standart unsurlarını anlatıyorum. Yorumlama şemaları, açıklanabilir bir anlam evreninin etkileşim sayesinde ve etkileşim içinde devam ettirildiği karşılıklı bilginin odağıdır. 'Açıklama getirebilme' (accountability), Garfinkel'in kullandığı anlamda, dil kullanımıyla ilgili etno-metotlara başvurmayı gerektirir; ve Garfinkel ve daha farklı bir biçimde Habermas tarafından vurgulanan dile hâkimiyet 'monolojik' terimler içinde yeterince kavranamaz. Ancak bu tez, (Habermas'ın) "doyurucu bir semantik yaklaşım Chomsky'nin sözdizimi kurallarından elde edilemez" iddiasından fazlasını içerir: yani o, dil ve –sosyal teori içinde temel önemde olan– 'kullanım bağlamı' arasındaki ilişkinin özelliklerine işaret eder. Etkileşim sırasında anlam üretiminde, bağlam sadece dilin kullanıldığı 'çevre' veya 'zemin' olarak görülemez. *Etkileşim bağlamı, bir ölçüde, bir iletişimsel karşılaşma olarak etkileşimin tamamlayıcı bir parçası olarak şekillendirilir ve düzenlenir.* Etkileşimde davranışın refleksif gözetimi, açıklama getirebilmek için fiziksel, sosyal ve zamansal bağlamlardan rutin olarak yararlanmayı gerektirir; ancak, bağlamdan yararlanma bu unsurları bağlamsal ilişkiler olarak yeniden yaratır. Toplumsal karşılaşmalarda yararlanılan ve yeniden-oluşturulan karşılıklı bilgi, bundan dolayı, dilin düzsöz ve edimsöz* unsurlarını düzenleme aracı olarak alınabilir.

---

* **edimsöz edimi** (illocutionary act): söyleyerek, konuşma eyleminde bulunurken yapılabilecek olan eylem ya da faaliyet; düpedüz bir şey söylemek dışında, bir şey söylerken gerçekleştirilmiş olan edim ya da fiil. **düzsöz edimi** (locutionary act): Ünlü İngiliz dil felsefecisi J. Austin'in sınıflamasında yer alan ve ağızdan anlamlı sözler çı-

Bağlamın diğer yönlerinde olduğu gibi, etkileşimde anlamın iletilmesi sadece zaman içinde 'gerçekleşmez'. Aktörler, söyledikleri ve yaptıklarının anlamlarını, 'olmuş' ve belli bir karşılaşmada 'olmasını' bekledikleri şeylerden rutin bir biçimde yararlanarak, karşı tarafa iletirler.[66] Bu yüzden, etkileşimin bağlama-gönderimli* özellikleri Derrida'nın *fark* (différance) kavramını ima eder. Ancak dil kullanımı, ayrıca, bağlamın –'söylenemeyecek şey'in sınırlarını belirleyen– diğer gönderimsel (referential) özellikleri içinde de temellendirilir. Burada Ziff'in bağlam analizi önemlidir.[67] Bazı dilbilimciler, dilin ilke olarak bağlamın bütün özelliklerinden ayrılabileceğini, çünkü bizzat bu özelliklerin dil içinde ifade edilebileceklerini öne sürmüşlerdir. Bazı yapısalcı yaklaşımlara yakın düşen bu görüş, 'Masa üzerindeki dolmakalem altından yapılmıştır.' gibi bir sözün, gündelik etkileşim ortamında kullanıldığı ve anlaşıldığı *haliyle* ve ilişkide yer alanların karşılıklı olarak bildikleri ve sözün bağlama-gönderimli (indexical) özellikleri için gerekli bağlamsal unsurlarını betimle-

---

karmaktan oluşan edim; belli bir anlamı ve dış karşılığı olan bir tümce oluşturmak suretiyle gerçekleştirilen fiil. Austin'e göre, bir şey söylemek bir düzsöz edimi gerçekleştirmekle aynı şeydir; başka bir deyişle, bir düzsöz edimi gerçekleştirmeksizin bir şey söylemek mümkün değildir. Öte yandan, bir düzsöz edimi, üç alt edimin bir birlikteliğinden meydana gelir. Bunlar da, sırasıyla, seslendirme, dillendirme ve anlamlandırma edimleridir. (*Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, Şubat 2000, İstanbul).

66 Karşılaştırın: Astri Heen Wold, *Decoding Oral Language* (London: Academic Press, 1968)

* Terim, dilin ve onu oluşturan sözcüklerin içinde yer aldıkları ve gönderimde bulundukları bağlamdan bağımsız, kendi başlarına bir anlama sahip olamayacaklarını anlatmakta kullanılmaktadır. 'Bağlama-gönderimlilik' olarak da kullanılabilecek bu terimi aşağıdaki alıntıyı dikkate alarak 'indekssellik' olarak karşılamayı uygun gördük. (Bkz. *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*) "İlki anlamın içkin indekselliğidir. Dil, daha çok, sürekli olarak bize aynı konudaki diğer çalışmalara, aynı yazarın çalışmalarına vb.ne gönderimde bulunarak bir kütüphanedeki indeksleme sistemi gibi işler; dildeki her bir terimin anlamı, ilgili terimin bağlamına, onun kullanıldığı duruma ve birlikte bulunduğu diğer sözcüklere gönderimde bulunur." (Ian Craib, *Modern Social Theory: From Parsons to Habermas*, Harvester Wheatsheaf, Second Edition, 1992)

67 Ziff, *Semantic Analysis*. Ayrıca, bkz. Ziff, 'About what an adequate grammar could not do', *Philosophical Turnings* (Ithaca: Cornell University Press, 1966); Yehoshua Bar Hillel, *Language and Information* (Reading: Addison Wesley, 1964) s. 175–6

yen bir ifade veya ifadeler bütünü *olarak* analiz edilebilmesini gerektirir. Bu yüzden, 'sıra üzerindeki dolmakalem' ifadesi yerine '9 Mayıs 1978'de saat 11.30'da Cambridge Millington Yolu 2-A numaralı arka odada sıra üzerindeki tek dolmakalem' ifadesini kullanabiliriz. Ancak bu iddiayı savunmak gerçekte imkânsızdır. Diğerinin yerine kullanılan cümlede, gerçekte, asıl cümlenin ve onun gönderimde bulunduğu özelliklerin karşılıklı anlaşılmasını sağlamakta kullanılan bağlamsal özellikleri ifade edilmez. Etkileşimde yer alanlardan hiçbiri sözü anlamak için adresi, sözün nerede ve ne zaman söylendiğini bilme gereğini duymaz. Ayrıca, Ziff'in de belirttiği gibi, ilk cümle, dilin gündelik pratik kullanımıyla ilişki içinde, ikinci cümledeki terimlerle kullanıldığında anlamda kesinlik sağlanabileceğini varsaymak hata olacaktır: kesinlik asla sağlanamaz.

Yukarda belirtilen hususlar, elbette, sosyal teoride bir anlam teorisi kurma girişiminde karşılaşılacak problemleri içermez. Ancak, burada ortaya konulan etkileşimde anlamın üretimi yaklaşımında 'anlam'ın gündelik İngilizce'deki iki anlamı da eşit önemde görülür: bir aktörün söylemeyi/yapmayı amaçladığı şey ve sözün/davranışın hangi anlama geldiği. Bu tutum indirgemeci anlam teorileri karşısında oldukça önemlidir: bu teoriler anlamı, konuşmacıların söylemek veya kastetmek istedikleri şeylere indirgemeye çalışır, veya aksine, konuşmacıların söylemek istedikleri şeyle anlamın doğasının aydınlatması arasında ilişki olmadığını varsayarlar. Bu bölünme, esas itibariyle, sözler veya edim-nitelemeleriyle ilgilenenleri metinlerin yorumlarıyla uğraşanlardan bir ölçüde ayırır. İlk kategorideki bazı yazarlar (sözgelimi Grice), anlam teorisini iletişimsel niyet kavramı temelinde geliştirmeye çalışır; ikinci kategorideki bazı yazarlar da (niyetin aldatıcılığı eleştirilerinde), anlamın teşhisi konusunda iletişimsel niyet kavramına başvurmaktan tamamen kaçınırlar. Bu iki zıt yaklaşımın aksine, iletişimsel edimlerin –yani, davranışın (refleksif) gözetimiyle ilişkili bir unsurun bir başkasıyla iletişim kurma niyetini içerdiği edimlerin– anlamlarının bu eylemlere yüklenebilecek diğer anlamlardan ilke olarak ayrılabileceğini düşünü-

yorum. İkinci tür anlamların kaynağı dil oyunları pratiklerinde ifadesini bulan farklılıklardır ve bu farklılıklar içinde sürdürülürler; ancak, bu pratikler –insan öznelerin aktif icraatları olarak– davranışın (refleksif) gözetimi sayesinde ve bu davranış içinde düzene sokulurlar. İletişimsel niyet olarak anlam ve *fark* (différance) olarak anlam arasındaki etkileşim anlam üretiminde yapının ikiliğini temsil eder.

Normlar ve pratikler

Yorumlama şemalarından normlar konusuna geçerken, ikisi arasında daha çok analitik bir farklılık olduğu yeniden vurgulanmalıdır: etkileşimde anlamın iletilmesini sağlayan araçlar –diğer bütün yapısal unsurlar gibi– normatif bir yana sahiplerdir. Bu yan, gerçekte, gündelik dilde 'açıklanabilirlik' (accountability) teriminin sahip olduğu ikili anlamda ifadesini bulur: davranış hakkında 'açıklamalar getirmek' (giving accounts) *ile* bu davranışlardan –eylemin rasyonalizasyonunun normatif bileşeni olarak– 'sorumlu olmak' (accountable) arasında yakın bir ilişki vardır.[68]

Toplumsal pratiklerin normatif karakteri Parsons'ın toplumsal etkileşimin 'çifte olumsallığı' adını verdiği süreç içinde mümkün olabilir.[69] Başka deyişle, her birey veya grubun etkileşim süreçlerine tepkileri diğer kişi veya kişilerin muhtemel tepkilerine bağlıdır: Diğer(ler)inin tepkisi, bu yüzden, ilgili kişinin davranışları üzerinde potansiyel bir yaptırım gücüne sahip olabilir, aynısı diğer kişi(ler) için de söz konusudur. Ancak, etkileşimin çifte olumsallığı, Parsons'ın öne sürdüğü gibi, sadece davra-

---

68 Karşılaştırın: Andrew McPherson *et al.*, 'Social explanation and political accountability: two related problems with a single solution' (yayınlanmamış makale, Centre for Educational Sociology, University of Edinburgh)

69 Parsons, *The Social System*.

nışın normatif kurumsallaşmasıyla değil, güç kullanımıyla da ilişkilidir. Normatif yaptırımlar güç ilişkilerinde kullanılan genel bir kaynak biçimidir.

Etkileşimin normatifliği *hakların* kullanılması ve *yükümlülüklerin* yerine getirilmesi olarak anlaşılabilir. Ancak, etkileşimin çifte olumsallığı *ikisi arasındaki dengenin, somut toplumsal davranışta, ilişkinin niteliğine göre bozulmasına* yol açabilir. Burası 'çifte olumsallığın' olumsallığının Parsons'ın eylemin referans çerçevesinden buharlaşma eğilimi gösterdiği temel bir alandır. Ona göre, (roller biçiminde yapılaşmış) karşılıklı beklentilerin normatif kurumsallaşması aktörlerin etkileşim süreçleri içindeki etkinliklerini kontrol eder. Ancak, burada geliştirilen yapılaşma teorisi açısından, sosyal etkileşim sistemleriyle ilişkili normlar toplumsal karşılaşmaların seyri içinde her an teyit edilmek ve yeniden-üretilmek zorundadırlar. Stratejik davranışın paranteze alındığı yapısalcı yaklaşım açısından, –sadece haklar ve yükümlülükler gibi iki boyuta sahip olan– normatif temelde düzenlenmiş bir hukuk düzeni olarak görünen şey, stratejik davranış açısından, gerçekleştirilmeleri yükümlülüklerin diğer aktörlerin uygun tepkileriyle yerine getirilmesine bağlı olan *taleplerin* bir ifadesidir.

Yaptırımın etkileşimin çifte-olumsallığıyla işleyişi, bir davranış ve ilişkili yaptırım arasında 'mekanik' türde bir bağ bulunan 'teknik talimatlar'ın sonuçlarından farklıdır. Başka bir deyişle, 'su kirlidir, içmeyin' gibi talimatlarda, yaptırım –zehirlenme riski– doğa olayları biçiminde sonuçlara sahiptir. Durkheim 'faydacı' olarak adlandırdığı yaptırımları 'ahlâkî' olanlardan ayırırken bu ayrımı benimser. Ancak, ahlâkî yaptırımları toplumsal ilişkilerin prototipi olarak alan Durkheim'in bu ayrımı açıklayış biçimi, normların bireyler tarafından 'faydacı' bir yaklaşımla –kavramsal açıdan, normatif taleplerin gerçekleştirilmesinin olumsal karakteriyle ilişkili olacak biçimde– alınabilmesi ihtimalini teorileştirmesini engeller. (Durkheim için bir örnektip olan) normatif bir yükümlülüğü ahlâkî bir bağlılık olarak ka-

bullenme *ile* normatif buyruklar çiğnendiğinde uygulanan yaptırımlara uyma arasında muhtemel birçok 'ince ayrım' vardır. Başka deyişle, toplumsal hayatın normatif özelliklerinin toplumsal etkileşimin çifte olumsallığını içermesi, yaptırımlara 'faydacı' yönelimi mutlaka davranışın toplumsal-olmayan nedensel sonuçları seviyesine düşürmez. Aktör, ilgili yaptırımların fiilen uygulanma ihtimalini düşünerek, belirli bir toplumsal davranış yapıldığında karşılaşılabilecek 'riskleri hesaplayabilir' ve onları belirli bir hedefe ulaşmanın bedeli olarak kabul etmeye hazır olabilir. Bu görünüşte açık noktanın meşrulaştırma ve uyma açısından önemi –iki açıdan– büyüktür. İlk olarak o, meşrulaştırma teorisini Durkheim ve Parsons'ın 'normatif işlevselcilik' anlayışlarının ayırt edici özelliği olan 'içselleştirilmiş değer–norm–ahlâkî konsensüs' teoreminden uzaklaştırır.[70] İkinci olarak, ilgiyi normların –anlam üretimini normatif bir düzenin üretimine bağlayan– *müzakereye dayalı* (negotiated) karakterine yöneltir. Normlara karşı 'hesaplı' tutumlar 'kendini sunuş biçimi', 'pazarlık' vb. gibi süreçlerle genişletilebilir: bu süreçte, normatif emirlere itaat eden veya onları çiğneyen aktörler, itaat veya ihlâlin kendi davranışları bağlamında ne *anlama geldiği*ni davranışlarıyla bir ölçüde müzakere konusu haline getirebilir, böylece uygulanacak yaptırımları etkileyebilirler.

Bir yaptırımlar sınıflaması yaptırım etkisi yaratmada kullanılan unsurlar esas alınarak geliştirilebilir; bu unsurlar, her zaman, hatta güç kullanmayı gerektiren durumlarda, aktörün (bilinçli veya bilinçsiz) ihtiyaçları üzerinde bir ölçüde zorlayıcı etkide bulunabilir. Ancak yine daha önceki tespite ulaşılır: yaptırımların sadece aktörlerin diğer bireyleri açıkça belirli bir 'çizgi'ye sokmaya çalıştıklarında varolduğunu düşünmek yanlıştır. Etkileşimde karşılıklı adaptasyonlar yaygın ve ustaca olabilse de, yaptırımlara başvurma veya 'yaptırım altına alma' her toplumsal karşılaşmanın ayrılmaz bir özelliğidir. Elbette bunlar, en temel anlamında, anlamın üretilmesinin de bir özelliğidir. Dil aracılı-

70 Karşılaştırın: 'Durkheim ve Bireycilik Sorunu', *Siyaset, Sosyoloji ve Sosyal Teori.*

ğıyla iletişimde kullanılan bilgi stokları –sözdizimi kuralları dahil– güçlü 'zorlayıcı' bir niteliğe sahiplerdir ve etkileşim sistemlerinin diğer herhangi bir yapısal özelliğinden daha fazla normatif bağlam dışında işleyemezler. Dilbilim kurallarına uyma, aslında, bizzat gündelik dil kullanımın bir aracı ve sonucu olarak sağlanır ve dil kullanımında temel normatif bağlılıklar basitçe –Garfinkel'in kullandığı anlamda– 'açıklanabilirliği' sağlamakla ilgilidirler.

Güç: özerklik ve bağımlılık ilişkileri

Güç, diğer yapılaşma tarzlarında olduğu gibi, etkileşimle ikili ilişki içindedir: güç *etkileşim süreçleriyle kurumsal olarak ilişkilidir* ve *stratejik davranışta sonuçlara ulaşmakta kullanılır*. En sıradan toplumsal karşılaşma bile bir egemenlik yapısı olarak bütünlüğün unsurlarına örnek oluşturur; ancak ayrıca, bu yapısal özellikler etkileşim sistemlerinde yer alanların etkinliklerini düzenler ve bu etkinlikler sayesinde yeniden-üretilirler. Bir başka yerde, eylem kavramının, güç kavramıyla –dönüştürücü güç anlamında– *mantıksal ilişki içinde* olduğunu öne sürmüştüm.[71] Genellikle eylemden 'yapabilmek' (can), 'muktedir olmak' (able to) veya 'kuvvet' (powers) terimleri temelinde konuşmanın yaygın olduğu eylem felsefesinde bu ilişki dolaylı yollardan kabul edilir. Ancak bu literatürde, sosyolojik etkileşimde güç ilişkileri tartışmalarıyla nadiren örtüştüğünde bile, insanî faillik kavramı 'kuvvet' bağlamında nadiren analiz edilir. Eylem ve güç ilişkisi stratejik davranış düzeyinde şöyle kurulabilir. Eylem, dünyadaki olaylara müdahaleyi, böylece bireylerin –yaptıkları veya yapmaktan kaçındıkları şeyleri içeren– niyetli eylemleriyle belirli sonuçları üretmeyi gerektirir. *Dönüştürme kapasitesi olarak güç,*

71 *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları.*

böylece, bireylerin bu sonuçlara ulaşabilme kapasitelerini anlatmakta kullanılabilir.[72]

Sosyal bilimlerde 'güç' ve 'güç kullanımı'yla ilişkili hacimli literatürde yapılacak herhangi bir tarama bile, güç araştırmalarının, genel olarak sosyal bilimlerdeki yaklaşımlarda gözlemlediğim aynı eylem ve yapı düalizmini yansıttığını gösterir. Hobbes'ta, kısmen farklı biçimde Weber'de ve daha yakınlarda Dahl'ın yazılarındaki güç anlayışında, güç kavramı irâdi veya niyetli bir olgu olarak alınır.[73] Bu yaklaşımlarda güç aktörlerin arzulanan veya niyetlenilmiş sonuçlara ulaşma kapasitesi veya ihtimaline göre tanımlanır. Ancak öte yandan, Arendt, Parsons ve Poulantzas gibi farklı yazarlara göre, güç özellikle topluluğa ait bir özellik, ortak çıkarlar veya sınıfsal çıkarların gerçekleştirilme aracıdır. Bu yaklaşımlar güç yapılarının fiilen nasıl inşa edildikleri konusunda iki farklı yorumu ve (her biri güç kavramını mantıksal olarak çatışma kavramıyla *ilişkilendirebilen*, ancak bunu her zaman mutlaka yapmayan) iki farklı egemenlik 'anlayışı'nı temsil ederler. İlkinde kurumsal temel sorgulanmaz ve egemenlik genellikle *bir karar-alma şebekesi* olarak görülür; ikincisinde, tam tersine, gücün aktörlerin aktif icraatlarıyla ilişkisi göz ardı edilerek veya bir şekilde kurumlar tarafından belirlenmiş bir şey olarak görülerek, egemenlik bizzat kurumsal bir olgu olarak alınır.

İyi bilindiği üzere, 'karar verme olarak güç' anlayışının sınırlılıkları ortaya konularak bu iki egemenlik anlayışı farklı şekillerde uzlaştırılmaya çalışılmıştır.[74] Aktörlerin diğerleriyle et-

72 Karşılaştırın: Bertrand Russell, *Power: a New Social Analysis* (London: Allen and Unwin) s. 25.

73 Dahl'ın bu görüşe ilişkin ilk yorumu şöyledir: 'A, B üzerinde kendisinin yapmayacağı bir şeyi B'nin yapmasını sağlayabilecek güce sahiptir.' Robert Dahl, 'The concept of power', *Behavioural Sciences*, vol. 2 (1957). Ancak, bu görüş sonradan değiştirilip genişletilmiştir.

74 Peter Bachrach and Morton S. Baratz, 'Two faces of power', *American Political Science Review*, vol 56 (1962); 'Decisions and non-decisions: an analytical framework', *American Political Science Review*, vol. 57 (1963); *Power and Poverty* (New York: Oxford University Press, 1970).

kileşimleri sırasında arzulanan sonuçlara ulaşma yetenekleri, Bachrach ve Baratz'a göre, gücün sadece 'bir yüz'üdür; gücün öteki yüzü kurumlar içindeki 'eğilimin harekete geçirilmesi'dir. Gücün bu ikinci yüzü bir 'karar-verme*me*' alanı, zımnen kabul edilen ve tartışılmayan pratikler alanıdır.

Ancak, 'karar-verme*me*' fikri gücün kurumlar içinde nasıl yapılaştığını analiz etmenin sadece kısmi ve yetersiz bir yoludur ve güya eleştirilen eylem yaklaşımı temelinde şekillendirilir. Karar-verme*me*, yine de, aslında toplumsal kurumlardan ziyade bireylerin özelliği olarak alınır.

Belki de, bu sorunlar eleştirel gözle en iyi şekilde Lukes tarafından değerlendirilmiştir.[75] Ona göre, güç kavramı sadece şizofren olmaktan daha fazlasını anlatır; onun sadece iki değil, aksine üç ayrı yüzü vardır. Lukes'un tezinde baştan itiraz etmeyi düşündüğüm temel bir yan vardır: Gallie'yi izleyen Lukes'e göre,[76] 'güç özünde tartışmalı' bir kavramdır ve 'kesinlikle her zaman değerlendirmeye açık'tır. Bu yaklaşımın yanlış veya yetersiz olduğunu düşünüyorum. Eğer bu yaklaşım, 'sosyal bilimlerdeki bazı kavramlar tartışmalıyken diğerleri değildir, bu yüzden özünde tartışmalı kavramlarla ilişkili –onları diğerlerinden ayıran– (tartışmasız!) bir liste oluşturabiliriz' gibi bir içerime sahipse hatalıdır. Sosyal bilimlerdeki kavram ve teorilerin sürekli tartışma ve anlaşmazlık konusu olmasının nedeni, onların hakkında oldukları şeyin, yani toplumsal hayatın içine bir ölçüde karışmalarıdır: bu düşünce çizgisi kitabın son yazısında açımlanacaktır. Güç kavramı özellikle derinlere kök salmış tartışmaları canlandırma eğilimindedir. Ayrıca, bu kitapta önemli bir yer işgal eden diğer birçok kavram –sınıf, ideoloji, çıkarlar, vb.– bu açıdan aynı ölçüde önemlidir; ve bunlara benzer, özellikle tartışmalı kavramların hiç de az olmadığını, sosyal teori aygıtının tamamının

75 Steven Lukes, *Power, a Radical View* (London: Macmillan, 1974).

76 W. B. Gallie, 'Essentially contested concepts', *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 56 (1955-56) Gallie 'öz itibariyle doğruluğu tartışmak' üzerine beş ölçütten söz eder.

bir anlamda 'iflâh olmaz ölçüde değerlendirmeye açık' olduğunu öne sürüyorum. Bunlar gücün –Lukes'ın analiz ettiği– üç yüzünün farklı siyasal konumlarla az çok yakından ilişkili olabileceği iddiasıyla kesinlikle uyuşmaz; ancak gerçekte, üç boyutlu güç ayrımının bir faydası olmadığını iddia ediyorum.

Lukes, karar-verme*me* yaklaşımının karar-verme yaklaşımında (veya kendi deyimiyle 'çoğulcu' görüşte) bir gelişmeyi gösterdiğini kabul eder. Bu yaklaşımlardan ilki, ikincinin aksine, iki boyutludur; zira o, sadece kararların uygulanması konusuna yoğunlaşmaz, ayrıca sorunların 'karar alma süreci'nden nasıl uzak tutulduklarını da gösterir. Lukes'ın tamamen haklı olarak belirttiği gibi, iki boyutlu görüşün sınırlılığının kaynağı aslında karşı olduğu yaklaşımla yakın ilişkisidir. Lukes'ın ifadesiyle, '[Sosyal] sistemin temeli', basitçe, bireysel olarak seçilmiş bir dizi edimle değil, ayrıca –daha da önemlisi– grupların sosyal ve kültürel olarak kalıplaşmış davranışları ve kurumsal pratiklerle de ayakta tutulur...'[77] Lukes, sonuç olarak, iki boyutlu yaklaşım yerine üç boyutlu anlayışını geçirir. Üç boyutlu görüş çıkarlar kavramına başvurmayı gerektirir; Lukes, bu bağlamda, gücü bir aktör veya tarafın bir başka aktör veya tarafı çıkarlarına ters düşecek biçimde etkileyebilme yeteneği olarak yeniden tanımlar. Ancak, bu tanım işe yaramaz görünür. Veya en azından, sadece A B'yi çıkarlarına aykırı biçimde etkileyebildiği durumlarda –veya aksine A'nın B'yi çıkarlarıyla ilişkili olmadan etkilediği yerlerde, yahut daha önemlisi A'nın B'yi çıkarlarına uygun biçimde etkilediği koşullarda– güç kullanıldığını varsaymak nedensiz gibi görünür.[78] Bunlardan ikincisi, sadece, B bir başkasının müdahalesine aldırmadan her zaman çıkarlarına göre davran-

77 Lukes, *Power, a Radical View*, s. 21-22.

78 Lukes bunu kitabının 33. sayfasında sadece üstünkörü ve kanımca yetersiz düzeyde ele alır. Lukes'ın çalışmasının "gücü" mantıksal olarak çıkarla bağlantılandırmadan kullanımı yönünde bir girişim için, Peter Abell, 'The many faces of power and liberty: revealed preference, autonomy and teleological explanation', *Sociology*, vol. 11 (1977) ile; ve yorum için K. Thomas, 'Power and autonomy: further comments on the many faces of power', *Sociology*, vol. 12 (1978) ile karşılaştırınız.

dığında istisnaî bir güç örneği olarak alınabilir; ancak, insanlar her zaman kendi çıkarlarına uygun davranma eğiliminde değillerdir. Lukes'a itiraz ediyorum ve, çıkar ve çatışma ilişkisinde olduğu gibi, çıkar ve güç kavramları arasında da hiçbir mantıksal bağ olmadığını öne sürüyorum. Aslında, somut toplumsal hayatta güç ve çıkar kavramlarının işaret ettikleri olgular arasında önemli ve yakın ilişkiler vardır. Ancak, her ne olursa olsun, bu argümanda çıkar kavramına başvurulmasında bir tuhaflık vardır, zira 'tek-boyutlu' ve –aslında Lukes'ın stratejisini oluşturan– 'iki-boyutlu' görüşe çıkarlar kavramını sokmak 'toplumsal olarak yapılaşmış davranış'ı genel bir güç yaklaşımına nasıl dahil edebileceğimiz gibi bir problemi çözmeye yardımcı olmaz; zira, Lukes, çıkarların tekil bireylerden ziyade bir grup veya yapıyla ilişkili olduğunu iddia etmez. Karar-verme ve karar-verme*me* yaklaşımlarına bir başka boyut daha eklemekten ziyade, Lukes'ın taraftarı olduğu, ancak gerçekte başaramadığı şeye gerek vardır: 'iradeci' ve 'yapısalcı' güç ayrımlarını aşmak.

Ancak Lukes, bir sonraki çalışmasında doğrudan bu konuyu inceler.[79] Benim gibi, ona göre de, sosyal teoride güç esas olarak insanî faillikle ilişkilidir; güç kullanan bir kişi veya grup 'başka türlü davrana*bilir*' ve üzerinde güç uygulanan kişi veya grup da bu güç kullanılmadığında daha farklı hareket *edebilir*. 'Nitekim, bu çerçevede, bireylerin, yapısal olarak belirlenmiş sınırlar içinde hareket ettiklerinde bile belirli bir göreli özerkliğe sahip olacakları ve farklı biçimlerde davranabilecekleri söylenebilir.'[80] Ancak Lukes, yapıyı bireylerin etkinliklerini kısıtlayan ve zorlamalarda bulunan bir etken olarak sunarken önceki sayfalarda sözünü ettiğim faillik-yapı düalizmine düşme eğilimi sergiler. Bu yüzden o, 'yapısal determinizmin sona erip gücün ortaya çıktığı yer'den söz eder[81] ve yapıyı güç ilişkileri, güç ilişkilerini de yapı içinde almayı başaramaz.

79 'Power and structure', Lukes, *Essays in Social Theory* (London: Macmillan, 1977).
80 a. g. y., s. 6–7.
81 a. g. y., s. 18

Bu sadece gücün yapının ikiliği bağlamında ele alınması gereği kabul edildiğinde mümkündür: egemenliğin mevcudiyetini gösteren ve güç uygulamakta kullanılan kaynaklar aynı zamanda sosyal sistemlerin yapısal unsurları olarak görülebilir. Güç uygulama bir edim biçimi değildir; daha ziyade, düzenli ve rutin bir olgu olarak, eylem içinde somutluk kazanır. Ayrıca, birçok güç teorisinde yapıldığı gibi, gücü *bizzat* bir kaynak olarak almak yanlıştır. Kaynaklar, Şekil 2.6'da görüleceği gibi, güç kullanımının ve egemenlik yapılarının yeniden-üretilme aracıdırlar.



ŞEKİL 2.6

Sosyal sistemlerin yapısal unsurları olarak kaynaklar düşüncesi, yapılaşma teorisinde, güçle ilişkili temel bir boyutu temsil eder. Hem dönüştürme kapasitesi olarak hem de egemenlik olarak 'güç' kaynakların kullanımına bağlıdır: ilk boyut gücü bireylerin davranışları temelinde ele alanların, ikincisi de yapısal bir nitelik olarak güç üzerine yoğunlaşanların odak alanını oluşturur. Ancak, iki görüş de zımnen diğerini ima eder. Kaynaklar, sosyal hayatın rutin akışı içinde, dönüştürme kapasitesinin güç olarak kullanılma aracıdırlar; ancak onlar, ayrıca, –sistemler olarak– sosyal sistemlerin sosyal etkileşimde kullanılarak yeniden-inşa-edilen yapısal unsurlarıdır. Dolayısıyla bu süreç, anlamın iletilmesi ve normatif yaptırımlar bakımından, yapının ikiliğinde güce karşılık düşer: kaynaklar sadece bu son iki unsurun ekleri değillerdir, aynı zamanda, etkileşimin anlamlı ve normatif içeriğini gerçekleştirme aracıdırlar. 'Güç', kavramsal olarak, daha genel kavramlar olan dönüştürme kapasitesi ve egemenlik arasında yer alır: güç ilişkisel bir kavramdır, ancak sadece egemenlik ya-

pılarının ortaya çıkardığı dönüştürme kapasitesinin devreye girmesiyle işler.

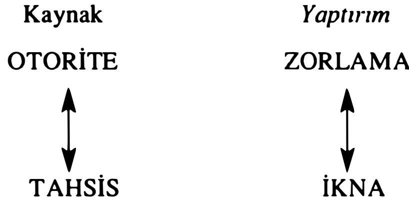
Önceki sözlerimizi tekrarlarsak, güç, dönüştürme kapasitesi olarak anlaşıldığında, doğası gereği insanî faillikle ilişkilidir. Eylemin 'başka türlü yapılabilme'si güç teorisinin ayrılmaz bir unsurudur. Daha önce göstermeye çalıştığım gibi,[82] eylem felsefesiyle ilgili literatürün büyük bir kısmında varsayılanın aksine, faillik niyetle tanımlanamaz. Faillik kavramının mantıken özne/nesne ayrımından önce geldiğini kabul ediyorum. Aynı tespit güç kavramı için de doğrudur. Weber'in ve diğer birçok kişinin açıklamalarının aksine, güç kavramıyla niyet veya 'irade' kavramları arasında zorunlu bir ilişki yoktur. İlk bakışta, bir bireyin, belirli bir şekilde davranmaya niyet etmeden veya böyle davranmayı istemeden güç kullanabileceğine inanmak bir ölçüde tuhaf görünür; güç kavramının güdü veya istekle mantıksal bir ilişki içinde olmadığını öne sürüyorum. Ancak bu hiç de özel bir örnek değildir: özel gibi görünmesinin nedeni, muhtemelen güç kavramı üzerine çoğu tartışmanın –'kararlar'ın açıkça aktörlerin ulaşmaya çalıştıkları amaçlarla ilişki içinde ifade edildiği– siyasal bir bağlamda yapılması olabilir. Daha genel düzeyde, faillikle birlikte alındığında, gücün niyetli eylemlerce çevrelenen veya davranışın refleksif gözetimi içinde yer alan tezahürleri özel bir şekle sahiptir; 'itaat', 'pazarlık' gibi birçok kavram sadece bu bağlamda uygulama alanına sahiptir.

Dönüştürme kapasitesi olarak güç aslında eylem kavramı içinde yer alsa bile, güç terimini bundan sonra 'dönüştürme kapasitesi'nin bir alt kategorisi olarak ve *aktörlerin kendi isteklerine boyun eğdirmek için diğerlerini kullanma girişimlerini içeren* etkileşimi anlatmak için kullanacağım. Güç, bu ilişkisel anlamında, aktörlerin belirli sonuçlara ulaşma kapasiteleriyle ilintilidir: burada, söz konusu sonuçlara ulaşılması diğerlerinin davranışlarına bağlıdır. Etkileşimde güç kullanımı, söz konusu etkileşimde yer alanların etkileşimin kurulmasıyla ilgili unsurları oluşturma

82 *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*, s. 110-113 ve birçok yerde.

ve seferber etme imkânlarına ve böylece onların akışını değiştirmelerine göre anlaşılmalıdır. Sosyal sistemler düzenli pratikler olarak inşa edilirler: böylece, sosyal sistemlerde gücün *toplumsal etkileşim sırasında özerklik ve bağımlılık ilişkilerinin yeniden-üretilmesini içerdiği* kabul edilebilir.[83] Bu yüzden, bir aktör veya grubun toplumsal ilişkideki gücü bir başkasınınkine göre en alt düzeyde olduğunda bile, güç ilişkileri her zaman iki yönlüdür. Güç ilişkileri, özerklik ve bağınılılık ilişkileridir, ancak en özerk birey bile bir ölçüde diğerlerine bağımlıdır ve en bağımlı aktör veya grup bile ilişki içinde özerkliğini kısmen korur.

Egemenlik yapıları etkileşim sistemlerindeki ve bu sistemler arasındaki güç ilişkilerini sürdürmekte *kullanılan kaynaklardaki* dengesizlikleri içerir.



ŞEKİL 2.7

Sonraki yazıda görüleceği gibi, kurumsallaşmış her toplumsal etkileşimde iki temel kaynak biçimi ayırt edilebilir; Şekil 2.7'de görüleceği üzere, bunlara iki temel yaptırım biçimi eklenebilir. Otorite ve tahsis kaynakları, bu yaptırımlardan biri veya ikisiyle, yahut daha doğru bir ifadeyle, *yaptırım biçimleri*yle ilişkili olabilir. Yaptırım biçimleri arasında çok net ayrımlar yoktur ve farklı biçimlerde bir araya gelebilirler. Ayrım, aslında, olumlu ve olumsuz yaptırımlar yahut ödüller ve cezalar ara-

83 Burada sergilenen yaklaşımı (özellikle Blau'nun) alışveriş teorisinden ayırmak önemlidir. Alışveriş teorisi, özerklik ve bağımlılık ilişkilerini etkileşim sırasında diğer kişinin sahip olduğu –egonun kendi amaçlarına ulaşmak için ihtiyaç duyduğu– kaynaklara göre analiz eder.

sındadır; ancak, vaat edilen bir ödülü tehditle elinde tutma cezalandırıcı bir hareket olabilir veya aksine zorlayıcı yaptırımlardan kaçınma ya da kurtulma ihtimali bir ikna/teşvik görevi yüklenebilir.

Gücün çatışmaya göre tanımlanamayacağı vurgulanmalıdır. Zira, oldukça yaygın biçimde kullanılan Weberci güç tanımı –önceden de belirtildiği gibi– bazen güç ve çatışma arasında zorunlu bir ilişkiyi ima ediyormuş gibi yorumlanmıştır: sanki, güç sadece diğerlerinin dirençleri kırıldığında varolur ve uygulanır. Bunun Weber'in niyetlendiği bir yorum olmadığı yeterince açıktır; böyle olsa bile, buradaki açıklama biçimi böyle bir içerime kesinlikle sahip değildir. Elbette, güç kullanımı çoğu kez çatışmaya yol açar veya mücadele bağlamında ortaya çıkar. Bunun nedeni, güç ve çatışma arasında kaçınılmaz bir ilişki olması değil, aksine çoğunlukla güç, çatışma ve çıkarlar arasında temel önemde ilişkiler bulunmasıdır. Bir aktörün ihtiyaçlarının bilincinde olup olmadığına bakmadan (yani, aktörler veya grupların farkında olmadıkları ihtiyaçları bulunabileceğini düşünerek), çıkarları ihtiyaçlarda temellenen bir şey olarak alacağım. Güç ve çatışma, –güç ve çıkarların gerçekleştirilmesi ilişkisinde olduğu gibi– birbirleriyle oldukça sık ancak olumsal bir ilişki içindedirler. (Çıkarlar kavramıyla ilgili tartışma için, bkz.: 5. Bölüm, *İdeoloji, çıkarlar* alt-başlığı).

Metodolojik bireycilik: kısa bir ara söz

Bölümü bitirirken, yazıda geliştirilen düşüncelerin sosyal teorideki metodolojik bireycilik tartışmasıyla ilişkisine kısaca değinmekte fayda vardır. Elbette, 'metodolojik bireycilik' olarak adlandırılabilecek tek bir düşünce yapısı yoktur, deyim oldukça farklı yaklaşımları anlatmakta kullanılır. Bu yaklaşımın bir yorumuna özellikle Weber'in çalışmalarında rastlanır, ancak burada, kısaca, günümüzde bu görüşün önde gelen taraftarlarından Pop-

per'ın açıklamasına değineceğim. Popper yaklaşımını öz olarak şöyle açıklar: 'tüm toplumsal olguların ve özellikle toplumsal kurumların işleyişiyle ilgili olanların, her zaman bireylerin kararları, eylemleri, tutumları, ve benzerinden kaynaklandığı düşünülmelidir ... asla "kollektiviteler"e göre bir açıklamayla yetinemeyiz.'[84] Bu iddiada açıklanması gereken üç ana terim vardır: *bireyler; kollektiviteler*; kurumlarda yer alan ve kararlar vb.nden *kaynaklanan* şey. Popper'ın ifadesi, terimlerden ilki bakımından, metodolojik bireyci literatürdeki (lehte ve aleyhte) yaygın bir eğilimi, yani 'birey' terimini açıklamaya gerek olmadığı düşüncesini yansıtır. Toplumların sadece bireylerden meydana geldiklerine inanmak sıradan bir gerçekmiş gibi düşünülebilir –Popper'ın argümanı bu şekilde de okunabilir.[85] Ancak, 'birey'i 'insan organizmasına' benzer bir şey olarak alırsak, bu herkesçe bilinen (basit ve sıradan) bir hakikâtten öteye geçmez. Ancak 'birey', bu yazıda kullandığım gibi 'fail/aktör' anlamına geldiğinde durum tamamen değişir. Bu yüzden Popper'ın ifadesinin ilk bölümü analiz ettiği eylem felsefesinin yetersizliklerini yansıtır. Gerçekte kurumların 'kaynağı' insanların eylemleridir; ancak kurumlar eylemin üretilme aracı olarak tekrar tekrar kullanıldıkları ölçüde ilgili eylemlerin sonuçlarıdırlar. Bu yüzden, 'kurum' anlamında 'kollektivite' esasen eylemle ilişkilidir.

Buradaki konumum şöyle özetlenebilir:

1. Sosyal sistemler, bireyler veya gruplar arasındaki ilişkiler olarak üretildikleri için, stratejik davranış düzeyinde analiz edilebilirler. Bu uygulama kurumsal analizin paranteze alınması anlamında 'metodolojik'tir, ancak yapısal unsurlar etkileşimi sağlama biçimleri olarak eylem tanımında yer alırlar.

84 Karl Popper, *The Open Society and its Enemies*, vol. 2 (London: Routledge, 1966) s. 98 [*Açık Toplum ve Düşmanları*, çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul].

85 Lukes'ın iddia ettiği gibi. Steven Lukes, 'Methodological individualism reconsidered', *British Journal of Sociology*, vol. 19 (1968).

2. Kurumsal analizde, sosyal sistemlerin yeniden-üretim araçları olarak tarzlara yoğunlaşarak, eylem paranteze alınır. Ancak, yapının ikiliği göz ardı edildiğinde, sonuç ilkinden daha savunulabilir olmayan katıksız bir metodolojik bireyciliktir.[86]

86 Bu konulara özel bir katkı yakın dönemde *Marx's 'Capital' and Capitalism Today* (London: Routledge, 1971) adlı çalışmada Cutler *vd.* tarafından yapılmıştır. Onların sözüyle, 'fail kavramında tüm faillerin insan özneler olarak anlaşılmaları gerektiğini garanti edecek hiçbir şey yoktur... (s. 266). Nitekim, bir hukuk şirketinde, kapitalist fail olarak kabul edilir: ancak, bu kategori insan bireylerle sınırlı değildir, bir firmayı da içerebilir. 'Anonim ortaklık hukukî bir faildir ve hissedarlardan bağımsız bir karar merkezidir (s. 277) Bu yorumlara itiraz etmek mümkün değildir, fakat tamamen aydınlatıcı değillerdir; onlar felsefî nitelikteki faillik sorununa hiçbir şekilde temas etmezler. Hukukta şirketin bir fail olduğu kesinlikle doğrudur. Ancak, yasalar yorumlanmak ve uygulanmak zorundadır; bunları oluşturan da, yapan da insan faillerdir. Yazarlar, faillik problemiyle daha doğrudan yüzleştikleri kesimlerde yanlış iddialarda bulunuyor görünmektedirler. Nitekim, onların deyişiyle, insan öznelere evrensel bir özellik yükleyeceksek, buradan, toplumsal ilişkilerin 'özneler arasındaki ilişkiler oldukları ve öznelerin irade ve bilinçleri içinde ve aracılığıyla varlık kazandıkları' (s. 268) sonucu çıkar. Aslında bu sonuç kesinlikle çıkmaz; ancak, insan öznelerin irade ve bilinçliliklerini *göz ardı eden* hiçbir yaklaşım sosyal teoride muhtemelen çok fazla kullanıma sahip değildir.

3. Bölüm

Kurumlar, Yeniden-Üretim, Sosyalleşme

Bir önceki yazıda kurumsal analizle ilişkili problemleri ele almayı ertelemiştim, izleyen kesimlerde artık bunlara değineceğim. 'Kurum'u 'sosyal sistem' veya 'kollektivite'den ayırıyorum. Kurumları, Radcliffe-Brown'dan aktarırsak, sosyal sistemlerin zamansal-mekânsal inşasında temel bir rol oynayan 'standart davranış biçimleri'[1] olarak düşünebiliriz. Davranışın zaman-mekân içinde standartlaşması, vurguladığım gibi, bu sürecin olumsal yapıdaki gündelik toplumsal etkinlik koşullarında sürekli *yeniden-inşasını* gerektirir. Zamansallık sosyal sistemlerin yenidenüretiminde üç şekilde yer alır:

1. *Yakın etkileşim ekseninde*, toplumsal yeniden-üretim –en temel anlamında– aktörler tarafından koşullara bağlı olarak 'başarılır' veya gerçekleştirilirken.

1 A. R. Raddcliffe-Brown, 'On social structure', *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 70 (1940), s. 9.

2. Sosyal sistemlerin *elemanlarının* –biyolojik yeniden-üretimin akışı içinde kök salmış sonlu bir ömre sahip varlıklar, *Ölümlü Varlıklar* olarak– *yeniden-üretiminde.*
3. Tarihsel zamanın *uzun süre*si (longue durée) içinde çökelmiş *kurumların yeniden-üretimi*nde.

Yazının son kısımlarında, toplumsal yeniden-üretimle ilişkili bu zamansal bağlamları sosyalleşme açıklamasıyla nasıl ilişkilendirebileceğimizi göstermeye çalışacağım. Yazının bu kesimlerinde, kişilik 'tabakalaşma modeli'nin diğer belirli unsurlarını biraz daha açmak istiyorum. Ancak, bu konulara geçmeden, daha önceki yapı tartışmasını genişletmeyi ve bu temelde ana-hatlarıyla bir kurumlar sınıflaması geliştirmeyi düşünüyorum.

Anlamlandırma ve kodlama

Anlamlandırma araştırmasının ilgi merkezi, aslında sosyal sistemlerin yapısal bir özelliği olan kurallar veya onların tezahürlerine karşılık gelen, *kodlar* veya kodlama biçimleridir. Egemenlik biçimlerinin analizi *otorite kurma* ve *tahsis* süreçleri arasındaki ilişkilerin incelenmesini, meşrulaştırma araştırması da 'meşru düzen' sağlama aracı olan *normatif düzen* biçimlerini kavramayı gerektirir (bkz. Şekil 3.1).

ANLAMLANDIRMA	Kodlama teorisi
EGEMENLİK	Otorite ve tahsis teorisi
MEŞRULAŞTIRMA	*Normatif düzen* teorisi

ŞEKİL 3.1

Anlamlandırma teorisini tartışırken konuyu oldukça soyut veya biçimsel düzeyde ele alacağım. Semiyotiğin bazı temel

kavramlarının sosyal teoriye sokulmasının önemini vurgulamak istiyorum. Ayrıca, bu kavramlar yapısalcı geleneklerinkinden daha doyurucu bir faillik anlayışıyla ilişkilendirilmeli ve egemenlik ve meşrulaştırma biçimleri bağlamında ele alınmalıdır.

Gösterge, –yapı teriminde olduğu gibi, belirli koşullar altında– anlamlandırmanın temel bir unsuru olarak kabul edilebilir: yapının sadece yapılaşma süreçleri içinde ve bu süreçler aracılığıyla varolması gibi, göstergeler de sadece anlamlandırma esnasında üretilerek ve yeniden-üretilerek varolurlar. Anlamlandırma teorisi, çoğu sosyal bilim alanındaki –önceden sözünü ettiğim– inatçı özne/nesne düalizminden kurtulmak zorundadır. Anlamlandırma bağlamında, bu düalizm farklı dil anlayışlarında ve farklı felsefî yaklaşımlarda özellikle yoğun biçimde hissedilir. Öznelci idealist çerçeveden bakıldığında, dil ve –bu yüzden daha genel düzeyde– anlamlandırma, aktörler arasındaki iletişim aracı ve ortamı olarak anlaşılır; göstergeler aktarılan bilgiler veya anlamlardır. Burada, anlamlandırmanın *bizzat iletişim bağlamının kurucu* bir *özelliği* olarak anlaşılması gereği gözden kaçırılır.[2] Öte yandan, yapısalcı dil teorilerinde, göstergeler işaret-sistemlerinin 'önceden-verili' kurucu özellikleri olarak alınırlar. Bazen bu görüş, göstergelerin (sadece metodolojik olarak eşzamanlı soyutlamayla belirlenmiş olsalar bile) 'sabit' veya 'sınırlı' özelliklere sahip oldukları içerimini taşımıştır: böylece göstergeler (signs) ve işaretler (signals) arasındaki fark atlanır.[3] Bu görüşler karşısında, bir kez daha düalizm yerine ikiliği (duality) geçirmemiz gerekir: anlamlandırma, yapının üretici özellikleriyle bağlantı içinde, etkileşim sırasında anlamın tekrar tekrar iletil-

2 Karşılaştırın: Dean MacConnell, 'The past and future of "symbolic interactionism"', *Semiotica*, vol. 16 (1976): 'sembolik etkileşimci anlam yorumunda anlam sosyal psikoloji düzeyine düşürülür, ve bizi göstergeler arası ilişkilerdeki mantık ve düzeni araştırmaya götürmez' (s. 101). Sembolik etkileşimci görüş, sosyal teoride, filozoflar (Grice *vd.*) tarafından geliştirildiği şekliyle, niyetselci anlam teorilerine çok yakın düşer.

3 Raymond Williams, *Marxism and Literature* (Oxford University Press, 1977) s. 38 ve devamı [*Marksizm ve Edebiyat*, Adam Yayınları, Ağustos 1990].

mesiyle ilişkilendirilmelidir. Anlamlandırma, sosyal sistemlerin aktörler tarafından kullanılan ve yorumlama şemaları olarak yeniden-üretilen yapısal özelliklerini anlatır. Bu yüzden, semiyotiği 'yalan söylemekte kullanılabilecek her şeyi araştıran bir disiplin' olarak tanımlayan Eco'ya katılmıyorum, zira yalan söylemek kesinlikle niyetli eyleme özgü bir özelliktir ve bu yüzden sadece stratejik davranış düzeyinde işe yarar. Ancak Eco'nun yaklaşımı, genel düzeyde, burada benimsenen tutumla uygunluk içindedir: 'Bir anlamlandırma sistemi, mümkün kıldığı özel muhtemel iletişim edimlerinden bağımsız soyut bir varoluşa sahip özerk semiyotik bir yapıdır. Öte yandan, ... *insanlarla iletişim veya insanlar arasındaki her iletişim edimi ... zorunlu önkoşul olarak bir anlamlandırma sistemini gerektirir.*'[4]

Bunu söylemek, semiyotiğe semantik üzerinde öncelik tanımak veyahut Saussurecu göstergenin keyfi karakteri ve 'salt fark'ın inşası öğretilerini kabul etmek anlamına gelmez. Aksine, semantiğe semiyotik üzerinde öncelik tanıyorum.[5] Bununla ne kastedildiği açıklanmalıdır. Semiyotiğe öncelik tanıyan yapısalcıların karakteristik iddialarının aksine, bu yaklaşım anlamı öznel iletişim düzeyine indirgemeyi gerektirmez; anlam, daha ziyade, dilin 'kullanım bağlamları'nda temellenen bir şey olarak alınmalıdır.[6] Göstergenin keyfi karakteri tezi, öz itibariyle, göstergelerin uzlaşımsal karakteri içinde sınıflandırılabilir: anlamlandırmayı sağlayan farklılıklar toplumsal pratiklerin 'mevcudiyet'inde temellendirilir. Aslında bu temellendirme semiyotik literatürdeki geleneksel problemi çözmez: semiyotik, dil araştırmalarının sadece bir parçası olan en genel göstergeler veya gösterge-sistemleri araştırması olarak mı görülmeli, yoksa aksine, dilbilimin alt-kategorisi olarak mı alınmalıdır. Ancak benim yaklaşımım ikinciye daha uygundur: dil insan toplumsal etkinliğinin en yay-

---

4 Umberto Eco, *A Theory of Semiotics*, s. 9.

5 Bkz. Giddens, *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*, s. 104-107.

6 Edmond Wright'ın ilginç ve önemli bir çalışmasıyla karşılaştırın: 'Sociology and the irony model', *Sociology*, vol.12 (1978) s. 528 ve devamı.

gın özelliği olduğu için, dilsel göstergenin tüm anlamlandırma biçimlerinin –Barthes'ın sözleriyle– 'zorunlu taşıyıcı'sı olduğu söylenebilir. Bu, kuşkusuz semiyotiğin en önemli katkısını, sadece konuşulan veya yazılan sözcüklerin değil, her türden içeriğin anlama batmış olabileceğini kabul etmeyi engellemez.

Göstergeleri işaretler ve sembollerden ayırmak mümkündür. 'Sembol'ü daha sonra farklı bir biçimde kullanacağım. Bir işaret belirli bir veya birçok yorumlayıcı tepkinin oluşumuna yol açan sabit bir uyaran olarak alınabilir. İşaretler, bu yüzden, salt mekanik sistemler içinde işleyebilirler, yine de onları anlamlandırmanın unsurları arasına katmak mümkündür: aslında onlar, açıkçası, genel gösterge biçimlerinin yanında fazla önemli değillerdir. Daha önce Saussure'un gösteren/gösterilen düalizmine yeni bir şekil verilmesi gereğinden söz etmiştim. Bir şekilde gösterilenler'e tekabül eden' veya onlar'a eklemlenen' gösterenlerden, ne de hatta gösterilenler zincirlerine bir şekilde eklemlenen 'anlamlandırma zincirleri'nden söz etmek işe yarayacaktır. Ancak, gösterenler ve gösterilenler zincirlerinin eklemlenmesi fikri, –işaretlerde olduğu gibi– göstergelerin 'önceden-verili' unsurlar oldukları kabulünün ötesinde bir hususa işaret eder.

Sentagmatik/paradigmatik ayrımı doğrudan bu hususla ilişkilidir, zira bu ilişkiler doğrusal veya zamansal bir eksende olduğu kadar yatay bir eksende de çok farklı şekiller alabilirler.[7] Sosyal sistemlerin yapısal özellikleri olarak kodlar birçok farklı özelliği temsil ederler ve belli ölçüde bir 'metin olarak' okunabilirler. Başka deyişle, kapalı, mekanik sistemlerdeki iletişimin kurulmasıyla kolayca ilişkili olabilen kod-mesaj kavramı, toplumsal etkileşimde iletişimi açıklamak amacıyla kullanıldığında dikkatlice açıklanmayı gerektirir. 'Mesajlar' ayrıca 'kodlar'ın yeniden oluşturulması sürecine yapının ikiliğiyle dahil oldukları için, onları meydana getiren önceki kodları kolayca belirleyemeyiz, ancak bunun da ötesinde, toplumsal etkileşimde, 'mesajlar', bir

7 Eco, *A Theory of Semiotics*, s. 49.

kodlar çokluğundan oluşmaları ve bu çokluğun ifadesi olmaları anlamında daima birer 'metindir'.

Kod kavramı, bu temelde, kesinlikle dönüşümler kavramını gerektirir. Elbette, bu gereklilik doğrudan sosyal analizin ilgi alanına giren diğer semiyotik sistemler kadar dilsel göstergelerin üretimiyle ilintili sözdizimi kuralları için de söz konusudur. Ancak, her kodlama biçiminin –hangi tipte olursa olsun– nihayetinde ikili karşıtlıklar içinde temellendirilebileceği tezine itiraz için haklı nedenler vardır.[8] Daha ziyade, ikili karşıtlıklar, farklılığın –genellikle karşıtlık ağları içinde inşa edilen– bir kesimine metodolojik yoğunlaşma durumunda ilgi alanına girerler.

Kaynaklar: otorite ve tahsis kaynakları

Otorite ve tahsis ayrımıyla, egemenlik yapılarını oluşturan ve etkileşimde güç ilişkileri olarak kullanılan ve yeniden-üretilen iki temel kaynak tipini kavramsal olarak birbirinden ayırmayı amaçlıyorum. 'Otorite' terimiyle *kişiler* üzerinde, 'tahsis'le de *nesneler* veya diğer maddî olgular üzerinde hâkimiyet kurabilme imkânlarını anlatıyorum.

Bunları analitik olarak ayırmak oldukça önemlidir, zira bu sayede sosyolojik literatürde yaygın iki sosyal ve siyasal düşünce eğilimiyle ilgili bazı geleneksel yetersizliklerden kurtulabiliriz.[9] Bu ana akımlardan Marksizm'e (daha doğrusu belirli Marksizm biçimlerine) göre, egemenlik öncelikli olarak tahsis kaynakları (mülkiyet) ile ilişkilidir: bir kaynak olarak otorite kurma (otorite) olgusuna yeterince ilgi göstermeyen bu Marksist yorumlara eleştirilerde haklılık payı vardır. Otorite olgusu, indirge-

8 Krş: Edmund Leach, *Culture and Communication*, Cambridge University Press, 1976) s. 52 ve devamı.

9 'Classical social theory and the origins of modern sociology' adlı yazımdaki tartışmamla karşılaştırın: *American Journal of Sociology*, vol. 81 (1976).

yici bir yaklaşımla, tahsisin türevi olarak alınır. Bunun sonucu, sadece sanayi kapitalizminin siyasal düzeni hakkında kusurlu bir anlayış değil, sosyalist toplumlarda otoritenin doğası problemiyle yüzleşme başarısızlığıdır. Marksizm'e karşı bu tür eleştiriler, tipik olarak, sadece alternatif bir gelenekten yazanlar, yani *sanayi toplumu teorisi* yandaşları tarafından yöneltilir. Sonuncu yaklaşımda, otorite tahsise indirgenmez, aksine, ikincisi ilkinin özel bir örneği olarak alınır.[10] Bu yaklaşımda, kapitalizm ve sosyalizm arasındaki muhtemel karşıtlıklar vurgulanmak yerine, önemsizmiş gibi gösterilmeye çalışılır; bütün sanayi toplumlarında otorite olgusunun az çok süreklilik gösterdiği varsayılır. Böylece, bir egemenlik aracı olarak tahsisin önemi hem analitik hem de tarihsel açıdan yeterince vurgulanmaz: zira o, ilk (analitik) anlamında, sadece bir otorite alt-tipi olarak alınır; ve ikinci (tarihsel) anlamında, tahsisten kaynaklanan gücün sadece klâsik veya girişimci kapitalizm dönemindeki egemenlik yapısında önemli olduğu düşünülür. Dolayısıyla, bu tip bir düşünce, ekonomik güç ve mülk sahipliğinin birbirinden ayrıldığını savunan idareci (managerialist) yaklaşımla yakından ilişkilidir.

Bütün bu düşünce gelenekleri, aralarındaki belirgin farklara rağmen, genelde bazı ortak özelliklere sahiplerdir. 'Mülkiyetin önemini yitirmeye başlaması' iki gelenekten birinde devrimci değişmenin, diğerinde daha kademeli bir evrim sürecinin sonucu olarak görülür. Her ikisinde de, bu yüzden, egemenliğin genel bir özelliği olarak tahsis olgusunun süregelen önemi yeterince değerlendirilmez, belki de bana öyle gelmektedir. Elbette bunun nedeni, bir ölçüde 'mülkiyet' ve 'özel mülkiyet' arasında kurulan karakteristik özdeşliktir; aşılacağı düşünüldüğü için, bir kavram olarak özel mülkiyetin sosyal analizle bağı kopartılır. Bu görüşü benimsemiyor, ancak (içlerinde başka ayrımlar da yapılabileceğini kabul ederek) özel mülkiyeti kollektif mülkiyetten ayırmanın önemine inanıyorum.

10 Ralf Dahrendorf, *Class and Class Conflict in Industrial Society* (Stanford University Press, 1958)

Meşrulaştırma ve normlar

Bu sorunları daha sonra tartışmayı düşündüğüm için, şimdilik normatif düzenle ilgili problemler üzerine kısa bir başlangıç değerlendirmesi yapacağım. Normatif düzen teorisi, çağdaş sosyal teoride, Durkheim ve Parsons'ın sosyolojilerinde büyük ölçüde öne çıkartıldığı için, özellikle merkezi bir konuma sahiptir. Bir başka yerde[11], nedenlerine ayrıntılı olarak değinerek bu yaklaşımları eleştirmiştim. Parsons Durkheim ve Weber'den aldığı düşünceleri kendine özgü bir biçimde birleştirmeye çalışmasına rağmen, bu düşünce geleneğinde meşrulaştırmaya kavramsal yer bulmakta zorlanılması tesadüf değildir. Zira Parsons, özellikle Weberci 'meşru düzenler' kavramını –'Hobbescu düzen problemi'nin çözümünün bir parçası olarak– Durkheim'in *kollektif bilinç/vicdan* kavramına yedirir.[12] Parsons'ta düzen problemi, bireysel iradeler arasındaki mücadeleye ve herkesin herkesle savaşına rağmen, toplumun zaman içinde bir ölçüde istikrarını koruyarak varlığını nasıl sürdürdüğüyle bağlantılı olarak açıklanır. Bu hareket noktasını benimseyen Parsons, sonuç olarak, teorilerini büyük ölçüde, çıkarların esasen *birey/toplum karşıtlığı* temelinde kavrandığı bir teze dayandırır. Toplumsal bütünlüğü sağlayan ahlâki konsensüs değerlerin kişilik içinde ihtiyaç-eğilimleri olarak 'içselleştirilme'sini, böylece birey ve toplum arasında uyum sağlanmasını gerektirir. Egemen grupların özel çıkarları (ve bu yüzden, ideoloji) ile ilgili bir şey olarak anlaşıldığında, meşrulaştırma yerini 'ortak değerler'e bırakır.

Normatif konsensüs yerine meşrulaştırma kavramını iki nedenle tercih edebiliriz: terim, ilk olarak, haklar ve yükümlülükler şeklinde somutlaşan değer standartları üzerinde özel bir mutabakatı anlatmaz, ikinci olarak, belirli bir toplumdaki değer standartlarıyla özel çıkarlar arasındaki etkileşimi daha net olarak değerlendirmemize yardımcı olur. 'Değer standartları' terimiyle,

11 *Studies in Social and Political Theory*'de yayınlanmış farklı yazılar

12 Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*.

etkileşimde yaptırım sağlamakta kullanılabilecek normatif kuralları anlatmak istiyorum. Nispeten istikrarlı her toplum, zorunlu olarak, meşrulaştırmayla ilgili değer standartları *ile* bu toplumun üyelerinin davranışları içinde ve bu davranışlar aracılığıyla düzenlenen güdüler arasındaki yakın bir paralelliğe veya bu ikisinin 'karşılıklı etkileşim'ine dayanır diyen bir teoriye kuşkuyla bakılması gerekir. Bu teori Parsons'ın açıklamasıyla iki açıdan ilişkilidir: onun genel kişilik ve *genel konsensüs* yorumu açısından ve bu şemanın bir parçası olarak psikanalitik teoriyi benimsemesi açısından.

Parsons'a göre, Durkheim ve Freud arasında açık bir yakınlaşma vardır: Freud'un kişilik gelişimi anlayışının unsurları düzen problemiyle ilişkili 'değer konsensüsü–norm–içselleştirilmiş ihtiyaç-yönelimi' denklemini çözmekte kullanılabilir. Ancak bu çatışmalar ve gerilimlerden büyük ölçüde arındırılmış bir Freud'dur. İnsan kişiliğinin temel nitelikleri, Parsons'a göre, 'bireyin hayatın akışı içinde bütünleştirilebileceği –ardışık sosyal sistem dizilerine ait rol birimleri olarak ortaya çıkan– toplumsal obje sistemlerinin içselleştirilmesi etrafında düzenlenir'.[13] Bu yaklaşımı Parsons içgüdülerin bastırılmasını içeren bir kişilik gelişimi anlayışından özellikle ayırır; kişilik, birey toplumla daha fazla bütünleşirken zamanla giderek farklılaşan 'obje-sistemleri'nin içselleştirilmesiyle biçimlendirilir. Bu yorumun sonucu, –Freud'un düşünce çizgisi izlenirse– temel nitelikte içkin gerilimlerin yer aldığı bir alanda güdü ve değer standartları arasında zorunlu bir uyum veya uygunluk olduğunun öne sürülmesidir.

Aktörlerin toplum içindeki davranışları ile meşrulaştırma yapıları arasında –güdü ve değer konsensüsünün zorunlu olarak iç içe geçtikleri teoremine uygun düşen– muhtemel başka ayrımlar da vardır. Meşrulaştırma düzenleri, ancak en azından bir kollektivite veya toplumun belirli oranda üyesinin eylemlerinin yapısal koşulu haline geldiklerinde bağlayıcı bir güce sahip olabi-

---

13 Talcott Parsons and Robert F. Bales, *Family, Socialisation and Interaction Process* (New York: Free Press, 1955), s. 54.

lirler. Ancak, bir kollektivite veya toplum kısmi bir istikrara sahip olacağı için, bu durum ilgili aktörlerin büyükçe bölümüne genellenemez. Sosyal sistem içindeki egemen grupların normatif bütünleşme düzeyi, bu sistemlerin genel sürekliliği üzerinde, çoğunluğun aynı değer standartlarını 'içselleştirme'sinden çok daha önemli bir etkiye sahip olabilir.

Bu faktörler sadece toplumun geneli veya büyük-ölçekli düzenler seviyesinde değil, bütün etkileşim koşulları açısından da önemlidir. Herhangi bir etkileşim ortamında, bir aktör için meşru değer standardı olan bir şey bir başkası için çevrenin sadece 'olayların getirdiği' bir özelliği olabilir. Gerçekte bu durum, ilgili normatif unsurların sadece nispeten 'zayıf' oldukları yerlerde bile, yaptırımların işleyişinin karakteristik bir ilkesidir.

Yapısal özellikler

Yapının belirlediğim üç boyutu da, bana göre, *dolayımlar* ve onların sosyal sistemlerin zamansal-mekânsal inşasında sağladıkları *dönüşümler* temelinde düzen kazanır. Dolayımın en temel anlamı toplumsal yeniden-üretimin asıl özünü oluşturan zaman ve mekânın birbirine 'bağlanma'sıyla ilişkilidir. Sonradan geliştirmeyi düşündüğüm zaman ve mekânın birbirine bağlanması teması, aktörlerin sosyal sistemler içinde 'hazır-bulunma'ları olarak adlandırılabilecek olgu temelinde anlaşılmalıdır. Toplumsal alışverişleri mekânsal ve zamansal uzaklıklara 'taşıyacak' 'araçlar' bulunduğu sürece her toplumsal etkileşim dolayımlanmayı gerektirir. Üst-düzeyde hazır-bulunma içeren –yani, etkileşimin baskın biçimde yüz-yüze olduğu– toplumlar veya topluluklarda dolayımlanma fiziksel olarak orada-bulunmayı gerektiren araçlarla sağlanır. Yazı ve diğer iletişim araçları (telefon, televizyon, mekanik taşıma araçları) zaman ve mekân bakımından çok daha uzak mesafeleri birbirine bağlarlar.

Önceki yazıda aslında dönüştürücü kurallar olmadığını söylemiştim: zaten her toplumsal kural (kodlar ve normlar) dönüştürücüdür. Kuralların dönüştürücü olduklarını söylemek, bu kitaptaki terminolojiye göre, onların –sadece bu kurallarla ilişkileri bakımından birbirleriyle benzerlik içinde olan– belirsiz çeşitlilikte empirik içerik yarattıklarını söylemektir. Bu husus kodlar ve normlar konusunda yeterince açık olsa da, kaynakların dolayımlar veya dönüşümleri nasıl içerdikleri muhtemelen o kadar açık değildir. Zira, kaynaklar (örneğin; servet, mülkiyet) –kurallarda rastlanmayan biçimde– zamansal-mekânsal olarak mevcut gibi görünebilirler. Ancak bana göre, kaynaklarla ilişkili maddî varlıklar, (a) kaynakların kodlar ve normların 'öz'üyle paralellik içindeki içerik veya 'araçlar'ıdırlar ve (b) sosyal sistemlerdeki güç ilişkilerinde somutlaşarak, sadece kodlar ve normlarla bağlantı içinde işlerler. (Tahsis anlamlandırma ve meşrulaştırma kurallarıyla ilişki içinde somutluk kazanan tek 'mülk'tür.) Kaynakların dönüştürücü nitelikleri kurallarınki kadar önemlidir: insanî failliğin ayrılmaz bir özelliği olarak 'dönüştürme kapasitesi' terimini kullanma nedenim budur. Ancak, kaynaklar –kodlar ve normların işleyişleriyle ilgili olanlar dahil– somut içeriklerdeki bütün değişimlerin *maddî manivela*larıdırlar.

Dönüşüm ve dolayım sadece *gerçek* zaman-mekândaki etkileşimin yapılaşmasıyla ilgili kavramlar değillerdir; onlar aslında bu yapıların analiziyle de ilişkilidirler. Birlikte alındığında, dönüşüm ve dolayımın kurallar ve kaynakların *dönüştürülme*si (convertibility) ile ilişkili olduğu söylenebilir. Buna, gerçekte sadece açıklayıcı özellikte olan, ancak daha sonra toplumsal kurumlar hakkında yapılacak daha temel bir tartışmaya yolu açacak bir örnek vereceğim: özel mülkiyetin modern kapitalizmin yapısal unsuru olarak önemi. Kapitalist sistemde varlık kazanan bazı temel yapısal ilişkiler soyut (virtual) zaman-mekân ilintisi içinde şöyle sunulabilir:

(1) özel mülkiyet : para : sermaye : emek sözleşmesi : kâr

(2) özel mülkiyet : para : sermaye : emek sözleşmesi : sınaî otorite

(3) özel mülkiyet : para : eğitim avantajı : meslekî konum

Modern kapitalizme özgü olmasa da, özel mülkiyetle (aslında 'özel mülkiyet'in anlamlandırılmasıyla) ilişkili belirli dönüştürme tarzları vardır. Kapitalist üretim tarzının temel yapısal unsurları (1). denklemdeki dönüşüm ilişkilerini içerir. Para, 'evrensel fahişe', salt değişim aracı olarak mülkiyet haklarının (bütünlük bağlamında) sermayeye dönüştürülmesini sağlar. Para ekonomisinin genellik kazanması, tarımcı üretim sistemlerindeki kapitalist sektörlerin mevcudiyetinden farklı olarak, kapitalist toplumun ortaya çıkışının temel koşuludur. Genel değişim standardı olarak para, hem özel mülkiyetin sermayeye dönüştürülmesini, hem de bununla ilişkili olarak, ücretli işçinin sahip olduğu tek 'mülkiyet' olan işgücünün metalaştırılmasını mümkün kılar. Sermaye olarak mülkiyet/paranın mevcudiyeti, ayrıca artıkdeğere el koyarak, sermayeyi kâra dönüştürmeyi mümkün kılar.

Birbiriyle ilişkili çeşitli dönüşüm-dolayım ilişkileri, özel mülkiyeti sınaî otoriteye dönüştüren yapısal unsurlar olarak, kabaca, (2). denklemdeki gibi ifade edilebilir. 'Denklemin sağ 'ucu'ndaki iki yapısal özelliğinin dönüşümü kuşkusuz (1). denklemdeki farklı dönüşümlere bağlıdır. Ancak ayrıca, bu dönüşüm işlemleri bir ölçüde kapitalizme özgüdür: kapitalist girişimdeki otorite ilişkilerinin meşruluğu esasen (sözgelimi, feodal lord ile serf arasındaki sadakat yemininden tamamen farklı olarak) emek sözleşmesiyle kurallara bağlanır. (3). denklemdeki yapısal ilişkiler bir başka dönüştürülebilir unsurlar bütününün basit bir ifadesidir. Paranın veya daha genel olarak zenginliğin eğitim avantajına dönüştürülmesi farklı biçimler alabilir; ancak, çağdaş toplumların çoğunda, ayrıcalıklı bir eğitim yine de özel okullarda diğer metalar gibi satın alınabilir. Eğitim avantajının meslekî konuma dönüştürülmesi aynı şekilde oldukça farklı biçimler alabilir: ayrıca, bunlardan bazıları (örneğin, 'eski okul bağı') oldukça dolaysız bir biçimde gerçekleşir.

Önceden söylediğim gibi, yapıların araştırılması her zaman *yapılaşma*nın araştırılmasıdır. Eco'nun kod kavramı hakkındaki uyarısı yapının –belirttiğim– üç boyutu için de geçerlidir:

> Bir kodun ... göstergeleri düzenlediğinin doğru olmadığı söylenebilir; kodların, –iletişimsel etkileşimdeki somut oluşumlar olarak– göstergelere *varlık kazandıran* kurallar olduklarını söylemek daha uygundur. Bu yüzden, klâsik gösterge fikri oldukça kompleks bir değişen ilişkiler ağı içinde bizzat çözülür. Semiyotik bir tür moleküler tablo sunar: bu tabloda, gündelik formlar olarak kabul etmeye alışık olduğumuz şeyler geçici kimyasal toplanmalar sonucunda oluşurlar ve 'şeyler' sadece daha basit birimlerden oluşan bir ana şebekenin dış görünüşleridirler. Veya daha ziyade, semiyotik, imgeleri gördüğümüzü düşündüğümüz yerlerde sadece stratejik olarak düzenlenmiş siyah ve beyaz noktalar toplamları olduğunu, yani bulunma ve bulunmamanın birbirinin yerini alabileceğini açıklayarak, bize semiyosisin bir tür foto-mekanik açıklamasını sunar ...[14]

Yukarıdakilere benzer soyut yapısal denklemler yapılaşma teorisi için vazgeçilmezdir, ancak bu denklemlerin sadece metodolojik temellerde doğrulanabildikleri hatırdan çıkartılmamalıdır. Kuşkusuz, betimleme amaçlı kullandığım denklemler nispeten basit bir biçimde ifade edilebilirler: daha kompleks yapısal ilişki ağları kolayca benzer bir biçimde sunulup analiz edilebilir.

Yapılar üzerine tespitler kesinlikle sosyolojik analizin tek amacı olarak görülemez. Sosyolojik analizin özel araştırma alanı, yapının –kendi aracı ve sonucu olarak– sosyal sistemlerin yeniden-üretiminde somutlaşmasıdır. Yukarıdaki üç dönüşüm ilişkileri seti de, bu yüzden, toplumsal ilişkilerde sistemliliği sağlayan toplumsal yeniden-üretim döngülerinin unsurları olarak araya girer. Sosyal sistemlerin zamansal-mekânsal boyutta en derinlerde gömülü yapısal unsurları bu araya girme bağlamında ortaya konabilir: yapılaşma analizinin sistemsel çelişkiyle ilişkisini kuracağım sonraki yazıda, bu yapısal özellikler *yapısal ilkeler* olarak alınacaktır. Yapısal ilkeler bir toplumdaki kurumların temel konumlanışlarını düzenlerler.

14 Eco, *A Theory of Semiotics*, s. 50.

Kurumlar sınıflaması

Yanlış anlamayı önlemek için, anlamlandırma, egemenlik ve meşrulaştırma arasındaki farkın analitik olduğu yeniden vurgulanmalıdır. Anlamlandırma esas olarak dil içinde ve dil aracılığıyla yapılaşırken, *dil aynı zamanda egemenliğin tezahürlerinin ifadesidir; ve anlamlandırmayla ilgili kodlar normatif güce sahiplerdir*. Otorite kurma ve tahsis sadece anlamlandırmayla ve normatif unsurlarla birlikte işleyebilir. Son olarak, meşrulaştırma, egemenlik biçimlerinin koordinasyonunda temel bir rol oynamanın yanı sıra, kesinlikle anlamlandırmayı gerektirir. Ayrıca, bu bağlantılar sayesinde, anlamlandırma–egemenlik–meşrulaştırma şeması, bu üç boyutun toplumsal bütünlükle karşılıklı ilişkilerini vurgulayan bir kurumlar sınıflamasının kullanışlı bir temeli haline gelir.

Şekil 3.2'de, anlamlandırma–egemenlik–meşrulaştırmayı birbirine bağlayan çizgiler elbette nedensel ilişkileri değil, sadece onların karşılıklı bağımlılıklarını gösterir. Her satırdaki ilk harf analitik odağın yönünü göstermek. Nitekim, anlamlandırmayı düzenleyen kurumsal formlara odaklandığımızda *sembolik düzenler* ve *söylem biçimlerinin* analizi ilgi alanımıza girer. Bu türde hiçbir analizde sembol sistemleri ve söylem biçimlerinin egemenlik ve meşrulaştırma biçimleriyle iç içe geçtikleri durumlar göz ardı edilemez. Paralel bir argüman diğer kurum tipleri, yani *siyasal*; *ekonomik*; ve *hukukî/baskıcı* kurumlar için de geçerlidir.

S–D–L	Sembolik düzenler/söylem biçimleri
D(otorite)–S–L	Siyasal kurumlar
D(tahsis)–S–L	Ekonomik kurumlar
L–D–S	Hukuk/yaptırım biçimleri

S = Anlamlandırma
D = Egemenlik
L = Meşrulaştırma

ŞEKİL 3.2

'Gösterge'yi 'sembol'den Ricoeur'a benzer biçimde ayırıyorum: ona göre, 'sembol' "dolaysız, birincil, tam anlamın ayrıca dolaylı, ikincil ve mecazi bir anlama işaret ettiği ve sadece bunlardan ilki sayesinde kavranabilecek bir anlamlandırma yapısı"dır. Sembollerde, bir bütün olarak, anlamlandırmada içkin 'anlam fazlası'ndan yararlanılır: bu anlam fazlasının metafor ve metonominin sembolik düzenler içindeki birlikteliği olarak kavranabileceğini söylemek mantıklıdır.[15] Bu sembolizm anlayışı, sosyolojide genelde yaygın olan, *'sembol'ün çoğu kez sadece 'temsil'le aynı anlamda kullanıldığı* ve, bu yüzden, sembollerin katı sınırlara sahip olduklarının farz edildiği anlayışlar karşısında oldukça önemlidir. İkinci yaklaşım, sembolik düzenlerin toplumsal değişme süreçleriyle sıkı ilişkilerini ve ince ayrıntılarını yeterince açıklayamayacak statik, tutucu bir sembolizm anlayışıdır. Ancak Ricoeur'un belirttiği gibi, sembolizm ile 'varoluşun belirsizliğine karşı anlam çokluğu' arasındaki bağlantıyı kabul edersek, sembolizmin etkisiyle 'dilin kendisinden başka bir şeye doğru ilerlemesi'nin yeni anlamların oluşumunda sembollerin gücünün bir ifadesi olduğunu görebiliriz.[16] Sembollerin metaforik ve metonimik ilişkileri diğer söylem tipleri kadar bilimde de önemlidir: metafor gerçekte bilimsel teorilerde yeniliğin temel kaynağı olabilir.[17]

'Siyasal' ve 'ekonomik' terimleri literatürde farklı biçimlerde kullanılır. Şekil 3.2'deki şemada görülebileceği gibi, siyasal alanın genel anlamda bir kaynak olarak *otorite* kullanımıyla ilişki içinde ele alınmasının yararlı olduğunu düşünüyorum –benzer

---

15 Paul Ricoeur, 'Existence and hermeneutics', *The Conflict Interpretations* (Evanston: Northwestern University Press, 1974) s. 12-13. Ayrıca, onun konumundaki değişikler için *Interpretation Theory Discourse and the Surplus of Meaning* adlı çalışmasına bakınız.

16 Karşılaştırın, Jung: 'bir sembol bir terim, bir isim ve hatta gündelik hayatta aşina olunabilecek, ancak geleneksel açık anlamının yanı sıra özel yan-anlamlara sahip bir resimdir'. Carl g. Jung *et al.*, *Man and his Symbols* (London: Pan, 1978), s. 3.

17 Karşılaştırın: Donald A Schon, *Displacement of Concepts* (London: Tavistock, 1963).

şekilde, ekonomi de *tahsis kaynaklarının* kullanımıyla ilişkilidir. Bu yüzden, her sosyal sistemin bir ölçüde süreklilik gösteren siyasal ve ekonomik yanları vardır. Siyasal alanla ilgili olarak, bu kullanım biçimi, iki genel açıklama tarzından, yani hem siyasalı özellikle modern devletin ortaya çıkışıyla[18] ve hem de doğası gereği değer veya çıkar çatışmalarının çözümüyle ilişkilendiren yaklaşımlardan farklıdır. Bunlardan ilkinde 'siyasal' teriminin, doğası gereği, özel 'siyasal' bir formasyonla ilişkili olduğu öne sürülür. Bu anlayış devletsiz ve devletli toplumlar arasındaki önemli süreklilikleri görmemizi zorlaştırır, ve liberal demokratik devletin temel bir özelliği olan ekonomi ve siyaset ayrışmasını zımnen mutlak görme eğilimindedir. Ekonomi terimi bazen bağımsız ve belirli bir 'ekonomi'ye sahip toplumlarla sınırlandırıldığında aynı ilke ekonomiye aksi yönde uygulanır. Daha genel başka bazı tanımlarda, ekonomik terimi mübadele ilişkileri olarak kavramlaştırıldığında ağırlık önemli ölçüde kapitalist topluma kaydırılır. Bu iki siyaset anlayışını da reddediyorum: aklımda, ekonomik olanı kıt kaynakların yarattığı mücadelelerle aynı gören bir tanım var (Polanyi'nin 'formel ekonomi' eleştirisiyle karşılaştırınız).

Benzer şekilde, hukukî kurumlar alanını da resmî yazılı kurallara sahip toplumlarla sınırlamıyorum. Formel yasalar hukuk kurallarından –bir yazarın ifade ettiği gibi[19]– genellikle 'açıklık, sabitlik, kesinlik' bakımından ayrılırlar. Başka deyişle, yazılı yasalar sabit uygulamaya sahip, ihlâlcilere genel bir biçimde uygulanan formüllerdir. Ancak sosyolojide açık olan –ve üzerinde epeyce durulan– bir husus, formel maddeler ve yasal prosedürlerin sadece toplumdaki daha yaygın normatif unsurlarla örtüşmelerine göre araştırılabileceğidir; bunlara ilgili yaptırımlar da eklenmelidir.

---

18 Karşılaştırın: Max Weber, *Economy and Society*, vol. 2 (New York: Bedminister, 1968), s. 901-910.

19 Alan Wells, *Social Institutions* (London: Heinemann, 1970) s. 133.

Sanayileşmiş toplumlardaki kurumlarının genel özelliklerini daha ayrıntılı olarak incelerken sınıf analiziyle ilişkili bazı temel problemlere değinmemiz gerekir. *İleri Toplumların Sınıf Yapısı*'nda, bu problemlerle ilgili, halâ öz itibariyle doğru olduğunu düşündüğüm, ancak kimi noktalarda ciddi sınırlılıklar içeren bir yaklaşım geliştirdim.[20] Bazı sosyal teori geleneklerinde 'sınıflar' çoğu kez gruplar veya 'kollektiviteler' olarak alınır: bu teorilerden en yaygın olanları Marx'a dayandığını iddia eden geleneklerde bulunur. Öte yandan, 'sınıf' terimini farklı bir nitelikler kategorisini (piyasa fırsatlarını, meslekî nitelikleri) anlatmak için kullanan ve en net biçimde Weber'le ve onu izleyenlerle ilişkili olan muhalif yaklaşımlar vardır. Bu kavramlaştırmalardan hiçbiri doyurucu değildir. İlki bir takım güçlüklerle karşı karşıyadır. Okul, aile vb. kollektiviteleri tanımlamak nispeten kolay görünür, ancak aynısı sınıflar için söylenemez. Bu yaklaşımı benimseyenler, bazen, sadece üyeleri bir ölçüde ortak sınıf bilincine sahip olduklarında 'sınıf'tan söz edebileceğimizi öne sürerler –bu görüş, Marx'tan seçilebilecek, ancak onun yazılarının ana yapısıyla daha az açık tutarlılık gösteren bazı metinsel kanıtlarla ortaya konabilir. Öte yandan, ikinci bakış açısını benimseyenler, Weber dahil, sınıfsal kategoriler ve gerçek grup örgütlenme biçimleri arasında bağ kurmakta zorlanmışlardır: nitekim, Weber'in 'ekonomik sınıfsal konum' ve 'sosyal sınıf' kavramları arasındaki ilişki bulanıktır.[21]

Dolayısıyla, bu iki yaklaşımı terk etmeyi öneriyor ve bir sınıf teorisinin, doyurucu biçimde, sadece 'sınıflı toplum'un kurumsal düzeninin kollektivitelerin şekillenmesi üzerindeki etkisi açıklanarak geliştirilebileceğini öne sürüyorum. Bu sınıfsal yapılaşma anlayışı, kurumsal bir form olarak sınıflı toplum teorisinin sınıfsal ilişkilerin somut grup oluşumları ve bilinç tipleri içinde nasıl ifade edildikleri açıklamasıyla (yapının ikiliği an-

20 *İleri Toplumların Sınıf Yapısı.*

21 Max Weber, *Economy and Society*, vol. 1, s. 302 ve devamı [*Sosyal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, Çeviren: Dr. Özer Ozankaya, İmge Kitabevi, Ankara, 1995].

layışından hareketle) ilişkilendirilmesi gereğini ima eder. Sınıflı toplumun kaynakları, kapitalist toplumların önceden sözü edilen belirli yapısal özellikleri çerçevesinde, yani ekonomik faaliyetin doğrudan siyasal kontrolden 'yalıtıldığı' bağımsız ekonomi ve siyaset alanlarının oluşumu temelinde ortaya konabilir. Bu yüzden, kapitalist devlet anlayışları ve sınıflı toplum yaklaşımı arasında doğrudan ve tamamlayıcı bir ilişki vardır. Yukarda önerdiğim kurumlar sınıflamasına göre, ekonomi ve toplumun birbirinden yalıtılması –günümüz dünya toplumunun egemen kesimini anlatan– kapitalist toplumun temel bir özelliğidir. Onun organizasyonu halâ ulus-devlet yapıları içinde kök salsa da, uzanımları açıkça uluslararası düzeydedir: devletler ve çokuluslu şirketler arasındaki dünya meta piyasalarındaki ilişkiler onun somut ifadesidir (bkz. 6. Bölüm: *Çağdaş toplumlarda toplumsal değişme* alt-başlığı).

Sınıfsal egemenlik teoremine uygun olan genellikle kurumsal analiz biçimine de uygundur: bir kurumsal formlar anlayışı, sadece, düzenli toplumsal pratikler olarak kurumların akıp giden anının *süre*si (durée) *ile* derinlere çökelmiş zamansal-mekânsal ilişkilerin *uzun süre*si (longue durée) arasındaki bağlantı içinde nasıl inşa edildikleri ve yeniden-inşa edildikleri gösterildiğinde oluşturulabilir. Bu bizi bir önceki yazıda vurgulanan temel bir hususa götürür: bütünlük/an ilişkisi kollektiviteler arasındaki özerklik ve bağımlılık ilişkilerinin oldukça farklı (Gurvitch'in deyimiyle) 'katmanlar'ıyla uygunluk içindedir. Bu vurgu, işlevselci bütün anlayışlarıyla veya –daha genel düzeyde– bütünün parçalarının 'mevcut' bileşimi olduğunu savunan anlayışlarla ilişkili güçlüklerden kaçınmamızda bize yardımcı olması bakımından önemlidir. Bu yaklaşımlar, parçanın bütün içindeki yerini sadece birinin diğerinin bazı özelliklerini içinde taşıdığı, yani aralarında benzer yapı olduğu varsayımından hareketle araştırabildiler. Bunun bir sonucu, sosyal analizde doğrudan parçadan bütüne gitme, 'Bireyi toplumla bütünleştiren nedir?' sorusuna verilen cevabın topluma bütünlük kazandıran şeyi *fiilen* açıkladığını varsayma eğilimidir. (Gerçekte her zaman kendini açık ve-

ya daha örtük bir biçimde şekillendiren organik analojilerden ayrıca güç alan) bu tür bir anlayış, toplumun *gerilim içindeki grupları* –yani güç ilişkileri içindeki ve farklı çatışma düzeylerindeki grupları– *içerdiğini* kabul etmeyi fiilen engeller. Öte yandan, R. K. Merton'ın geliştirdiğine benzer, toplumdaki güç ve çatışmanın merkezi önemini daha fazla kabul eden işlevselcilik biçimlerinde, bütünün bir şekilde kendi parçaları içinde yer aldığı anlayışı terk edilir.[22] Nitekim Merton için, toplumsal bütün sadece bireyler ve kollektivitelerin etkileşimlerinin 'işlevsel sonuçlarının net toplamı' olarak analiz edilebilir.[23]

İşlevselcilik ve sosyal yeniden-üretim

Sadece işlevselci bütünlük teorilerini reddetmek yetmez; işlevselci toplumsal yeniden-üretim yorumları da (sosyal yeniden-üretim kavramının daha önceden işaret ettiğim iki anlamında) reddedilmelidir. Aralarında süreklilikler ve paralellikler olsa bile, burada iki işlevselcilik biçimini ayırmak zorundayız. İşlevselci organik bir birlik olarak bütün anlayışı, özellikle, bazen 'normatif işlevselcilik' olarak da adlandırılan görüşle[24] ilişkilidir ve bu anlayış zorlanmadan Comte'dan Durkheim'e, oradan Parsons'a kadar izini sürebileceğimiz belirli ortak unsurlar içerir. Bu anlayışa toplumun sınıflara bölündüğünü kesinlikle kabul eden Marksist geleneklerde açıkça yaygın olarak rastlanmaz. Öte yandan, Marksist-işlevselci toplumsal yeniden-üretim (veya ekonomik üretim, sermayenin yeniden-üretimi) yorumları oldukça yaygındır. Marksist literatürde açık işlevselci teoremler bulmak

22 Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure*

23 'Functionalism: *aprés la lutte*' [İşlevselcilik: *toz duman dağıldıktan sonra*': Ek 3].

24 Karşılaştırın: David Lockwood, 'Social integration and system integration', Zollschan and Hirsch, *Social Change*.

zor değildir, fakat bu yazarların çoğu işlevselciliği çağrıştırabilecek düşünceleri reddedebilir. Nitekim, Poulantzas devletin, 'bir toplumsal formasyonun düzeyleri arasında iç-bütünlük sağlayıcı bir etken olarak özel bir işlev'e[25] sahip olduğunu yazdığında, Marksist-olmayan sosyal bilim literatüründe karşılaşılanlardan pek de farklı olmayan işlevselci bir tanım yapar. Devlet sadece ne yaptığına veya nasıl işlediğine göre değil, ayrıca 'sistemin ihtiyaçları'na nasıl katkıda bulunduğuna göre de tanımlanır. Bu kavramlaştırma çerçevesinde yapılan devletin doğası yorumunda, devletin faaliyetleri işlevsel vazgeçilmezlik veya kapitalist sistemin devamı açısından katkısı esas alınarak açıklanır. Çağdaş Marksist gelenek içinde yazan çoğu kişi yeniden-üretim analizine yoğunlaşır ve egemen yaklaşım işlevselcidir. Marx'ın basit ve genişletilmiş yeniden-üretim analizleri onları kolayca işlevselci okumalara yöneltir; ve bu analizler, konu üzerinde çalışanlar tarafından, çoğu kez kapitalist gelişmede sermaye-emek ilişkilerini açıklayacak bir kaynak olarak yorumlanmıştır.[26]

Bu özellikler bilhassa Althusser'in çalışmalarından etkilenenlerde öne çıkar: zira önceden gösterdiğim gibi, Althusser'in Marksizm'i, tıpkı 'normatif işlevselcilik' gibi, her toplumsal aktörün kendi eylem koşulları hakkında pratik veya sözel bir anlayışa sahip olduğu gerçeğine gözlerini kapar. Gerek Althusserci Marksizm'de gerekse Parsonscı sosyolojide, toplumsal yenidenüretim süreci davranışlarıyla ilgili toplumu yaratan bireylerin 'ardında' gerçekleşir. İki örnekte de aktörlerin amaçlı davranışlarına eylemin rasyonalizasyonunun karıştığı fikrine rastlanmaz: Parsonscı sosyolojide 'değer konsensüsü–norm–içselleştirilmiş ihtiyaç-eğilimleri' teorisinin ve Althusser'in yazılarında determinist faillik anlayışının sonucu olarak, sistemin ereksellliği (ilk ya-

25 Nicos Poulantzas, *Political Power and Social Classes* (London: New Left Books, 1973) s. 44. Yakın dönem Marksist literatürde eleştirel bir işlevselcilik tartışması için, bkz: R. W. Connell, 'Complexities of furies leave ... a critique of the Althusserian approach to class', *Macquarie University Paper* (June 1978).

26 Örneğin bkz. Manuel Castells, *The Urban Question* (London: Arnold, 1977) özellikle s. 461 ve devamı.

zara göre) aktörlerin amaçlarına yön verir veya (ikinci yazara göre) bu amaçlara ulaşmalarını engeller.

Bu yaklaşımların aksine, sosyal sistemlerle ilgili tek ereksel-liğin toplumsal aktörlerin davranışlarında olduğu görüşünde ısrar ediyorum.[27] Bu ereksellik *daima* eylemin rasyonalizasyonuyla sınırlı koşullarda işler. Her toplumsal yeniden-üretim eylemin niyetlenilmiş ve niyetlenilmemiş sonuçlarının 'karışımlar'ı bağlamında gerçekleşir: bir toplumda zaman içinde sağlanan her tür sürekliliğin *bütün* özelliklerinin kaynağı –davranışın rasyonalizasyonuyla sınırlı koşullar temelinde– bu 'karışımlar'dır. Bu anlayışta, sistem kavramı toplumsal yeniden-üretim kavramını *gerektirir.* Yeniden-üretim, gizemli bir icraat değil, sosyal sistemlerin üyelerinin bizzat kendi etkinlikleriyle başarabildikleri bir şeydir.

Bu noktada argümanı biraz açmak gerekir ve bunu en iyi şekilde örnekleyerek yapabiliriz. Marx'ın kapitalist ekonomide yedek ordu tartışmasını anımsayın. Marx'ın tezi işlevselci bir eğilimle okunabilir ve çoğu kez de böyle okunmuştur. Kapitalizmin, sistemin işlevlerini yerine getirmesi için gerekli 'ihtiyaçlar'ı vardır. Yedek ordu sistem ihtiyaç duyduğu için ortaya çıkar. Argüman bazen tersinden ifade edilir. Kapitalizmin işleyişi yedek bir ordunun oluşumuna yol açıyorsa, bunun nedeni onun böyle bir şeye ihtiyaç duyması olmalıdır. İki yedek ordu yorumu da savunulamaz. Toplumun en derinlere kök salmış kurumsal özellikleri bile, bu toplumlar onlara ihtiyaç duydukları için varlık kazanmazlar. Onlar, her örnekte, *tarihsel olarak* doğrudan analiz edilebilecek somut koşullar sonucunda ortaya çıkarlar; aynısı onların devamlılıkları için de söylenebilir.

Yedek ordu argümanı, önceki yazıda ana-hatlarıyla oluşturulan şemaya uygun biçimde, bir dizi dengeleyici toplumsal yeniden-üretim ilişkisi olarak ifade edilebilir. Başka deyişle, işsiz emekçilerden meydana gelen bir havuzun üretim sistemindeki

27 Bu tezin daha tam bir açıklaması için, bkz. 'İşlevselcilik: *toz duman dağıldıktan sonra*'

diğer faktörlerle nedensel bir döngü oluşturduğu gösterilebilir. Ancak, işlevselci bir kişi, bu tezi 'yedek ordunun işlevi kapitalist üretimi dengede tutmaktır' biçiminde ifade edecektir. Ancak, işlev terimini –en azından teknik anlamda– sosyal bilimlerden atmak istiyorum. 'İşlev' terimi, yukarıda gösterildiği gibi, iki anlamda zararlı etkiye sahiptir.

1. Yorumcu, (nedensel bir döngü içindeki) 'etki'den ziyade 'işlev'den söz ederken, yedek ordunun varoluş sebebinin veya kapitalist sistemin yeniden-üretimine katkısının kısmi bir açıklamasını sunduğunu ima eder. Ancak, konunun bu şekilde ortaya konulması bir açıklama sağlamaz. O, en iyisinden, toplumsal yeniden-üretimin boyutları üzerine giriş niteliğinde bir açıklamadan ibarettir. Bu açıklamada, nedensel döngü içinde yer alan her unsur arasındaki ilişkiler somut olarak gösterilmelidir.
2. 'İşlev' terimi geleneksel dikotomideki dinamik/statik ayrımına atıfta bulunur: yedek ordunun işleyişi 'zamandan-bağımsız' analiz edilebilir. Ancak, biz toplumsal denge analizinde zamanı toplumsal değişme analizindekinden daha fazla paranteze alamayız. Zamanın değişmeyle özdeşleştirilmesine karşı çıkılmalıdır.

Sosyal sistemlerin –içlerinde meydana gelen veya olagelen şeyleri açıklamakta kullanılabilecek– 'ihtiyaçlar' veya 'gerekçeler'e sahip olduklarını savunan işlevselci açıklamaları reddederken, sosyal analizden atılmasını ima etmediğim bir ifadeler kategorisi vardır. Bunlar karşı-olgusal ifadelerdir: 'bir sosyal sistemin belirli özelliklerinin oluşumu/devamı/değişmesi için olması gerekenler'. İşlevselci tarzda yorumlanabilecekleri için, bu bağlamsal önermeleri daha dikkatli kullanmak gerekir. Bir örnek olarak şu cümleyi alalım: 'kapitalist ekonomi nispeten istikrarlı bir düzeyde kalabilmek için genel bir kâr düzeyini tutturmak zorundadır.' Burada 'zorundadır'ın gücü karşı-olgusaldır: o, belirli koşullar sağlandığında ortaya çıkması gereken koşulları belirle-

meyi gerektirir. Sistem içindeki aktörlerin ilgili koşullar hakkında bilgileri ve bunları sistemin kendisini yeniden-üretmesi sürecinde (refleksif olarak) aktif bir biçimde kullanmaları *dışında*, 'zorundadır' ifadesi sistemin bir özelliği veya 'ihtiyacı' değildir ve hiçbir açıklayıcı güce sahip değildir. (Konuyla ilgili bir başka tartışma için: bkz. 5. Bölüm: *İstikrar ve değişme: Merton ve Evans-Pritchard* alt-başlığı.)

Her toplumsal yeniden-üretim, belirli toplumsal bağlamlardaki aktörlerin kurallar ve kaynakları bilgi sahibi olarak kullanmaları ve yeniden-kullanmalarında temellenir: her etkileşim, ilke olarak, her koşulda, kendi içindeki bireyler tarafından olumsal olarak 'meydana getirilir'. Prensip olarak, değişme toplumsal yeniden-üretimle –hem temel hem de 'gelişimsel' anlamında– olumsal ilişki içindedir: sosyal sistemler kendi içlerindeki aktörler tarafından daima üretilir ve yeniden-üretilirler. *Değişme veya potansiyeli, böylece, her toplumsal yeniden-üretim anına içkindir.* Sosyal sistemdeki bir değişimin veya bütün değişikliklerin, sınırlı düzeyde veya basit bile olsa, mantıken bütünlüğü kapsadığını ve böylece yapısal değişime işaret ettiğini görmek gerekir. Bu gerçek dildeki değişmelerle örneklenelebilir: sözcüklerin sessel, sözdizimsel veya anlamsal karakteri –dilin yeniden-üretilmesi anlamına gelen– dil kullanımdan etkilenebilir ve bu kullanım içinde oluşabilir: dil sadece üretilirken ve bu üretim sayesinde varolduğu için, bu değişiklikler bütünü de kapsayacaktır.

Kurumlar ve toplumsal değişme ilişkisi araştırılırken grup oluşumunun temelleri sistemsel çelişkiyle ilişkilendirilmelidir: kapitalist toplumlarda bu ilişki esas olarak sınıfsal egemenlik aracılığıyla kurulur. Sanayi kapitalizminin en derinlerde yatan çelişkisi, özel mülkiyet ve sosyalleşmiş üretim arasındaki çelişkidir, veya bana öyle gelmektedir (bkz.: 4. Bölüm: *Çelişki ve çatışma* alt-başlığı): ayrıca bu çelişki, kurumsal ifadesini sınıfsal yapının kurumsal temelini oluşturan –önceden söz ettiğim– ekonomi ve siyaset ilişkilerinde bulur. Ancak, önceden belirttiğim gibi, sınıfsal yapı ve sınıfsal formasyon arasındaki ilişki çapra-

şıktır. Kurumların belirli bir konumlanışını içeren 'kapitalist toplum'u genel bir tip olarak almak mümkün olsa bile, farklı toplumlar oldukça farklı sınıfsal formasyonlara sahip olabilirler. Bu çeşitlilikleri etkileyen iki genel faktör tipi bulunabilir: birincil ve ikincil çelişkilerin birleşmesi; ve sınıfın diğer grup oluşum esaslarıyla birleşmesi.

Sınıf kavramının aslında kollektivitelerden ziyade özellikle kurumlaşmış örgütlenme biçimlerini anlattığı kabul edilirse, sınıfsal egemenliğin kollektivitelerin yapılaşması üzerindeki diğer etkileri dışarıda bırakmadığı söylenebilir.[28] Diğer egemenlik biçimleri sınıfsal egemenliğe üstün gelebilir; veya aksine, onun gücünü azaltmak veya zayıflatmak yerine, daha da kuvvetlendirici bir etki yapabilir. Özellikle bununla ilişkili iki bölünme kaynağı etnik farklılıklar (veya onlara atfedilenler) ve cinsiyetçi ayrımlardır: ancak bu bağlamda, sınıfın etnik veya cinsel egemenlikle ilişkisi konusunda genel bir analiz yaptığım iddiasında değilim. Önceden yapıldığı gibi, etnik veya cinsel egemenliğin sınıfsal egemenlikle yakınlaşma içine girdiği yerlerde, bu durumun onun kapitalist toplum için işlevsel gerekliliğine göre açıklanabileceğini ileri süren işlevselci tezlerden uzak durmamız gerekir. Ancak, çağdaş kapitalizmde iki ayrımcılık biçimi arasında önemli yakınlaşmalar olduğu ve bu onlarla ilgili kolayca örnekler bulunabileceği kesindir. Nitekim, birçok çağdaş ülkede etnik ayrımcılık bölünmüş emek piyasalarında ayrımcılığa maruz kalanlar açısından ciddi sonuçlara sahiptir; bu ayrımcılıklar ayrı bir aşağı-sınıfın (underclass) oluşumunu pekiştirmeye hizmet etmektedir. Bu yüzden, söz konusu olgu bir tür 'çifte ayrımcılık' anlamına gelmektedir. Benzer bir duruma işgücünün her düzeyinde kadınların konumu bakımından rastlanır: gerçekte, ayrımcılığa maruz kalan etnik kökenli kadınlar için 'üçlü ayrım' bile söz konusu olabilir.[29]

28 Karşılaştırın: Pierrre Bourdieu and J. C. Passerron, *Reproduction in Education, Society and Culture* (London: Sage, 1977).

29 *İleri Toplumların Sınıf Yapısı.*

Rol teorisiyle ilgili problemler

(Marksist-olmayan) işlevselci sosyal sistem teorilerinde rol kavramı belirgin biçimde öne çıkar. Nitekim, Parsons'a göre, sosyal sistemler karşılıklı ilişkili rollerden meydana gelirler; ve rol 'bireyin kişiliği ve sosyal sistemin yapısı arasındaki açık ana-eklemlenme noktasıdır'.[30] Ancak kuşkusuz, rol kavramı diğer düşünce geleneklerinde, en belirgin biçimde sembolik-etkileşimcilikten etkilenenlerde, işlevselcilikten çok daha yaygın olarak kullanılır. Rol kavramına birçok eleştiri yapılmıştır.[31] Haklarında yorumlar yapmasam da, sosyal analizde rol kavramının kullanılış biçimine yapılabilecek üç temel itiraza değineceğim. İlk olarak, rol kavramı sosyolojik literatüre çoğu kez toplumsal aktörün bir ölçüde 'özgür oynamasına' imkân veren bir şey olarak, yani insan davranışını toplumsal nedenler determinizmine indirgemekten kaçınmak için sokulsa bile, rol teorisinde rollerin 'verili' karakteri fazlaca vurgulanır. Bireyin üzerinde bir parça etki veya güç sahibi olabileceği şey rol içindeki 'performans'ıdır, yoksa bizzat rol değil. Rol analizi, bu yüzden, çoğunlukla eylem/yapı düalizmini sosyal teoride sökülmesi neredeyse imkânsız biçimde ebedileştirme eğilimi sergiler: toplum, aktörlere en iyisinden adapte olabilecekleri roller sunar. Bu vurgu, insanî failliğe fazlaca kavramsal yer tanıyan bazı yazarlar arasında bile sürme eğilimindedir. Goffman'a göre, örneğin: 'Kişi, belirli bir konum içine girdiğinde, kendisini –bu konuma tekabül eden rolün içerdiği– yerine getirmesi gereken bir eylemler dizisi içinde bulur, zira rol toplumsal determinizmi ve sosyalleşme konusunda bir öğretiyi anlatır ... Rol, bu yüzden, temel sosyalleşme birimidir. Toplumdaki görevlerin dağılımını

30 Parsons, *Sociological Theory and Modern Society* (New York: Free Press, 1967), s. 11

31 Esas olarak Dahrendorf'un *Homo Sociologius* adlı çalışması etrafında gelişen Alman tartışmalar için, örneğin bkz.: Friedrich H. Tenbruck, 'Zur Deutschen Reception der Rollenanalyse', *Kölner Zeitschrift für Soziologie*, vol. 1 (1961); İngilizce'de, Margaret A. Coulson, 'Role: a redundant concept in sociology?', J. A. Jackson, *Role* (Cambridge University Press, 1972).

ve yerine getirilmesini sağlayacak düzenlemeler roller sayesinde mümkündür.'[32]

İkinci olarak, rol kavramı, çoğu kez, hem rolleri birlik oluşturacak biçimde birbirine bağlayan bir normatif beklentiler bütünü olduğu, hem de sosyal sistem içinde bu beklentiler konusunda bir konsensüs bulunduğu varsayımıyla kullanılır. Bu ön-kabullerden ilki, bir sosyal sistem içinde her konuma karşılık gelen bir rol veya 'rol seti' olduğu anlayışını teşvik etme eğilimindedir. Burada, istikrarın ve 'uygun bir beklentiler düzeni'nin doğal olduğunu savunan ve değişmeye yabancı dar ve kusurlu bir toplum (hatta ayrıca, tiyatro)[33] anlayışı kendini ele verir. 'Tiyatroyu sevdiğim kadar, bu yüzden, onun düşmanı kendimi de seviyorum' (Artaud). Özellikle sosyolojisinin temel bir özelliği olan rol/normatif konsensüs bağlantısı, Parsons'ın konsensüs-temelli toplum tasvirinden uzak durmak isteyen rol teorisyenleri (örneğin Merton, Dahrendorf, Goode) tarafından tartışılmıştır. Ancak, bu yazarların varlığını kabul ettikleri çatışma veya gerilimler, baskın biçimde, tekil bireyler ve –toplumun bireye yerine getirmesi gerektiğini anımsattığı– rol gerekleri arasındaki ilişkiyle bağlantılı olma eğilimindedir. 'Rol gerilimi'nin kaynağı bireyin psikolojik özellikleri ve rol talepleri arasındaki karşıtlıklardır.

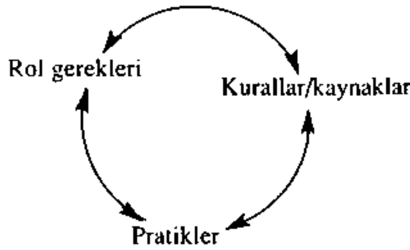
Üçüncü olarak, rolün sosyal sistemlerin temel kurucu unsuru olduğu anlayışı sosyal analizde değerler veya normların temel önemde olduğunu savunan Parsonscı görüşün ana dayanağıdır. Rol normatif bir kavramdır; bu yüzden, sosyal sistemlerin rollerden oluştukları iddiası, rahatlıkla, sosyal teoride normatifin önceliğini teyit için kullanılabilir.

Rol kavramını tamamen reddetmesem de, sosyal sistemlerin roller veya onların birleşimlerinden oluştuğu düşüncesine ve bununla ilişkili bir teze –Parsons'ın, rol 'bireyin kişiliği ve sosyal

32 Erving Goffman, *Where the action is* (London: Allen Lane, 1969), s. 41

33 Karşılaştırın: Stanford Lyman and B. M. Scott, *The Drama of Social Reality* (New York: Oxford University Press, 1975).

sistemin yapısı arasındaki ana eklemlenme noktasıdır' görüşüne– karşıyım. *Sosyal sistemler rollerden değil, aksine (yeniden-üretilen) pratiklerden oluşurlar* düşüncesini kabul etmek önemlidir; ve aktörlerle yapılar arasındaki (yapının ikiliğinin araya girdiği) 'eklemlenme noktaları' olarak alınması gereken, roller değil, pratiklerdir.



ŞEKİL 3. 3

Önceki yazılarda geliştirdiğim sosyal teori anlayışına göre, zamanda ve mekânda yer alan –yapılar değil– sosyal sistemlerdir. Bu yüzden, sosyal sistemlerin yapılaşmış 'alanlar' olarak, yani aktörlerin içlerinde *karşılıklı konumları* işgal ettikleri –etkileşimin zamansallığı içinde yeniden-üretilen– yapılaşmış 'alanlar' olarak görülmesi bir problem yaratmaz. Toplumsal konum kavramı rol analizi yapan birçok sosyolog tarafından rolle yakın ilişki içinde kullanılsa bile, onun kadar kapsamlı olarak tartışılmamıştır. Burada toplumsal konumu toplumsal kimlik anlamında kullanıyorum: ilgili kimliğe uygun olan (veya bu konumu 'üstlenen') aktörün uygulamaya geçirebileceği veya gerçekleştirebileceği çeşitli (ancak, büyük ölçüde özelleşmiş) haklar ve yükümlülüklere bağlı olarak icra edilen bir toplumsal kimlik olarak. Bu haklar ve yükümlülükler konumla ilişkili rol gereklerini oluştururlar. Toplumsal kimlik, esasen, belirli bazı ölçüt veya ölçütler, yani meslek, akrabalık ilişkisi, yaş düzeyi vb. temelinde yapılan bir kategori veya tipleştirmedir. Sosyal sistemlerin konumlar veya rollerden oluştukları düşüncesi reddedilip, rollerin

sadece –Şekil 3.3'deki gibi– pratiklerle ilişki içinde doyurucu biçimde kavramlaştırılabileceği kabul edildiğinde, artık sosyal teoride rol kavramını kullanmayı engelleyecek –zikredilen– zayıflıktan kurtulmamak için bir neden kalmamış gibi görünmektedir. Ancak böylece, kavram sosyal analizde, taraftarlarının çoğunun iddia ettiğinden daha az önemli hale gelir.

Rollerin sadece kurallar ve kaynaklarla ilişki içinde analiz edilebileceğini vurgulamak, rol gereklerinin 'verili' veya konsensüse dayalı olarak alınmaması gerektiğini vurgulamaktır, zira rol gerekleri toplumun genel kültürel özelliklerini ifade eden çelişkileri içerebilir ve bir çatışma odağı olabilirler. Yukarıda vurguladığım gibi, rol normatif bir kavramdır ve, bu yüzden daha genel düzlemde norm kavramıyla yakın ilişki içindedir; rol gerekleri toplumsal kimliklerin farklılaşması temelinde düzenlenen ve, aslında açıkçası, daha genel normatif kural biçimleriyle iç içe geçen normatif hükümlerdir. Aynı şekilde, bütün rol gerekleri –toplumsal etkinliğin diğer unsurları gibi– kaynaklar kullanılarak uygulamaya dönüştürülebilir ve, bu yüzden, egemenlik yapılarıyla ilişki içindedir. Son olarak, rol gerekleri toplumsal hayatın 'öz'ünü oluşturan güncel pratiklerle karşılıklı ilişkileri içinde ele alınmalıdır; rol gereklerinin dayatmaları ve belirli toplumsal konumları işgal eden aktörlerin tipik davranışları arasında farklı türden uyumsuzluklar olabilir.

Yukarıda söylenenler hatırda tutularak, bu uyumsuzluklara katkıda bulunabilecek ve mevcut rol gereklerinin yerine getirilmesiyle bağlantılı bazı potansiyel gerilim veya çatışma kaynaklarını şeklen belirlemek nispeten kolaydır. Elbette bunların hiçbiri, bazı farazi konsensüs modellerinden sapmalar örneğinde yapıldığı gibi, normatif işlevselci bakış açısıyla ele alınamaz; ancak onların, önceki paragrafta gösterildiği üzere, bütünlüğün daha genel çelişkileri içinde tipik olarak temellendiği kabul edilebilir. 'Rol gerilim'iyle ilgili –birbirini muhakkak dışlamayan– belirtilmeye değer dört tip vardır.

1. Rol teorisinde büyük ölçüde üzerinde durulan gerilim kaynağı: aktörlerin ihtiyaç veya istekleri *ile* sahip oldukları toplumsal kimliklerle ilgili rol gerekleri arasındaki gerilim. Ancak, bu gerilimin mutlaka psikolojik ve 'irrasyonel' olmadığını görmek önemlidir. Bu görüşlerin kaynağında, büyük ölçüde, bireylerin iyi veya kötü 'adapte oldukları' düşünülen rollerin 'verili' olarak alınması yatar.
2. Bizzat aktörlere ait rol setlerinin unsurları arasındaki gerilimler. Merton bunu bir ölçüde ayrıntılı olarak analiz eder.[34] Ancak Merton'ın analizine bazı itirazlar yapılabilir. Bunlardan biri, rol setleri içindeki uyumsuzlukların işlevselci bir eğilimle ifade edilmesidir: konsensüs onun görüşünde Parsons'ın 'normatif işlevselci' anlayışında olduğu kadar vurgulanmasa da, Merton çatışmadan, rol sistemlerinin 'işlevsel etkililiği'nin engellenmesi olarak söz eder.[35] Diğer eleştiri, onun rol setleri içindeki gerilimler ve sosyal sistemlerin daha genel özellikleri arasında ilişki kurmamasıdır: rol setlerindeki uyumsuzluklarda kök salan çatışmalar, 3. tiptekilerle ilintili çatışmalarda olduğu gibi, –'minyatür düzeyde' ifadesi oldukları– sistemsel çelişki kaynaklarıyla ilişkilendirilebilirler.
3. Bir bireye atfedilen, kişinin benimsediği veya kabule zorlandığı farklı sosyal kimliklerin rol gerekleri arasındaki gerilimler. Merton'ın, 'rol setleri' ve 'çoklu roller' arasında kavramsal bir ayrım yapmak önemlidir görüşüne katılabiliriz: bu kavramlardan ilki tek bir konumla ilişkili rol gerekleriyle, ikincisi de farklı toplumsal kimlikler arasındaki kesişimlerle ilintilidir.
4. Rol gereklerinin tartışmalı doğasından kaynaklanan gerilim. Rol gerekleri, herhangi normatif bir unsur gibi, potansiyel olarak, toplumsal hayatın pratik icrası bağlamında farklı

---

34 R. K. Merton, 'Continuities in the theory of reference groups and social structure', *Social Theory and Social Structure*, s, 370

35 a. g. y., s. 380

'yorumlar'a tâbidirler ve bu yüzden güç ilişkileriyle bağlantı içindedirler. Sosyal sistemler içindeki her toplumsal konum, yeniden-üretilmiş özerklik ve bağımlılık ilişkileri içinde bütünleşmiş olması anlamında 'güç konumu'dur; rol gereklerinin tartışmalı oluşu toplumdaki güç mücadelelerinin karakteristik özelliğidir.

Bu rol teorisi yorumlarından sosyalleşme tartışmasına kolayca geçilebilir, zira sosyolojik literatürde –özellikle işlevselcilikte– rol kavramı, çoğu kez kişilik gelişimi ve toplumun kurumsallaşmış özellikleri arasındaki ana bağlantı noktası olarak sunulur. Bu literatürün büyükçe kesiminde, özellikle eleştirmeyi düşündüğüm bir yaklaşımda, 'sosyalleşme', sadece çocuğun toplumun kendisinden oynaması istediği rollere adapte olması veya bu rolleri benimsemesiyle ilişkili bir süreç olarak görülür. Zamansallık, burada sadece, önceden biçimlenmiş bir toplum karşısındaki çocuğun 'başarılı' veya 'başarısız biçimde' şekillendirildiği psikolojik gelişme düzeyinde ortaya çıkar.

Bu zamansallık iki anlamda, zamansallığın sosyal yenidenüretimle ilgili –önceden söz ettiğim– iki anlamı çerçevesinde kavranmak zorundadır: sosyal etkileşimin tamamlayıcı unsuru olarak ve sosyal sistemleri oluşturan elemanların yeniden-üretiminde yer alan bir şey olarak.

Sosyalleşme ve bilinçdışı

Önceki yazılarda, sosyal teorinin görevinin toplumsal yeniden-üretim analizindeki geleneksel özne-nesne düalizmini aşmaya çalışmak olduğunu öne sürmüştüm. Sosyal analiz ne öznenin bilinci veya etkinliklerinde, ne de nesnenin (toplumun) karakteristiklerinde değil, aksine yapının ikiliği çerçevesinde temellendirilmelidir. Ancak, özne/nesne düalizmi doğrudan etkileşim ekseninde aşılacaksa, sosyalleşme teorilerindekilerden çok daha farklı bir biçimde yapılmalıdır. Başka deyişle, öznenin toplumsal nesne tarafından belir-

lendiğini (bireyi basitçe toplumun 'biçimlendirdiği'ni) öne süren, veya aksine, öznelliği –hiçbir açıklama gereği duymadan– insanlara has bir özellik olarak alan sosyalleşme anlayışlarından uzak durmamız gerekir. İki yaklaşım da 'özne teorisi'nden yoksundur, zira ilki öznelliği toplumsal güçlerin belirlediği bir sonuca indirgerken, ikincisi öznelliğin sosyal analize açık olmadığını öne sürer.

Bir özne teorisi, gelişmeci kavramlarla ortaya konulduğunda bir bilinçdışı teorisini gerektirir. Böyle bir teorinin ana-hatlarını oluştururken "Lacan'ın Freud'u"ndan (eleştirel ve tedbirli bir biçimde) faydalanabiliriz. Lacancı psikanalizin en önemli özelliklerinden biri, Lacan'ın '"ben"in (I) henüz ortaya çıkması gerekmediği yerde "o" (it) düşünür' şeklindeki Freudcu vurgunun önemini kabul etmesi; ve 'ben'in ve böylece yüklemsel bir nesne-ilişkisinin oluşumunu Öteki olarak dilin temel özellikleriyle ilişkilendirmesidir. Lacan *Wo es war soll Ich werden*[*] ifadesini psikanalitik pratiğin tedaviye yönelik bir tavsiyesi olarak değil (Habermas'ın eleştirel teori olarak psikanaliz modeliyle karşılaştırın), 'ego idi yerinden zorlayarak çıkartmalıdır'[36] anlamında değil, aksine gelişmeci bir formül olarak okur: 'o', (it) 'ben'den (I) önce gelir ve ikincisi her zaman Ötekine bağlı halde kalır.

Lacan'ın bölünme ve ayna-evre kavramları, G. H. Mead'in öznelliğin kökenleriyle ilişkili, İngilizce konuşulan sosyolojide oldukça etkili olmuş yorumuyla belirli benzerlikler taşır. İkisi de, 'konumlanmış özne'nin sadece bireyin psikolojik gelişimi sırasında ortaya çıktığını ve, bu yüzden, *cogito*'nun refleksivitesinin insanlara içkin bir özellik olmadığını vurgular. Ancak, Lacan'ın –daha genel olarak psikanalizin– perspektifiyle karşılaştırıldığında, Mead ve ondan etkilenenlerin yaklaşımı önemli kusurlara sahiptir. İlk olarak, '(ferdi) ben'in (I) doğası üzerine çalışmasında görüleceği üzere, Mead özneyi kök alan bir hareket noktasıyla bağını tamamen koparamaz. Başka deyişle, onun yaklaşımında 'fer-

* Onun arzulanır hale geldiği yerde.

36 Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis* (London: Hogarth Press, 1977) s. 43.

di ben' insan ruhunun verili veya açıklanmamış bir unsuru olarak ortaya çıkar –hatta, kişi kendisini sadece 'sosyal ben' (me) veya benlikle ilişki içinde bir 'ben' olarak *kabul ettiğinde* bile.

Lacan için 'ferdi ben' bedenle imgesel bir ilişki içinde algılanır: çocuğun ayna-evredeki narsist 'konumlanışı' bir 'ferdi ben/ sosyal ben' (I/me) diyalektiğini kavramanın önkoşuludur. İkisi de 'konumlanmışlığı' vurgularken, Lacan bunu 'ferdi ben'in oluşumunun zorunlu önkoşulu olarak görür ve onu dilin deiktik* özellikleriyle ilişkilendirir: 'Ferdi ben' belli bir konuşma anında bir sesletim öznesine işaret eden bir *dönüştürücü* veya gösterenden öte bir şey değildir.[37] İkinci olarak, Mead'in 'ferdi ben/sosyal ben' modeli özellikle uyumcu bir modeldir: sosyal benlikte iç bölünme ve çatışmalara belirli bir yer bırakılsa bile, Mead bunlar üzerinde fazla durmaz. Üzerinde düşünebilen (reflexive) öznenin oluştuğu 'diğerinin rolünü alma' süreci nispeten düzenli ve ilerlemeci bir süreç olarak tasvir edilir; ve 'ben' (I) analiz edilmeden bırakıldığı için, ister istemez farklılaşmamış bir şey olarak alınır. Lacan haklıysa, bebeğin bir özne/nesne ilişkisi içinde yer alması, ikisi de bastırma sürecini gerektiren ayna-evre ve iğdiş edilme kompleksi sayesinde başarılır; ve 'ben' (I) zaten bu statüye ulaşma süreci yüzünden 'kendi içinde bölünmüş'tür.

Burada ana-hatlarını oluşturmaya çalıştığım sosyalleşme anlayışının Lacan 'ın yazılarının ana gövdesini kabule bağlı olduğunu öne sürmek niyetinde değilim. Sadece, öznelliğin oluşumunu yorumlama konusunda Lacan'ın Freudu'ndan yararlanılabileceğini düşünüyorum. Diğer hususlarda, bana göre, Freud'un yazılarının bazı temel unsurlarına Lacan'dan daha yakın durmak önemli gibi görünmektedir. Nitekim, Lacan teorisinin dürtüyü ihmal eden bir 'entellektüellik' olduğu suçlamasını kesinlikle reddetse bile, onun yarı-yapısalcı bir dil anlayışına dayanan yak-

* doğrudan gösteren veya işaret eden (*this*, *that* ve *those* sözcükleri doğrudan gösterici bir işleve sahiptirler). *Webster's Ninth New Collegiate Dictionary*, Merriam-Webster Inc., U.S.A., 1990.

37 Lacan, *Ecrits*, s. 26.

laşımında gerçekte insan güdülenmesinin organik temelleri yeterince ele alınmaz. Her halükârda, psikanalitik teorinin geleneksel ilgilerine daha yakın düşen bir unsuru teyidin önemli olduğunu düşünüyorum: çocuğun ilk gelişim dönemi, Kardiner'in temel güvenlik sistemi adını verdiği oluşumu, yani çocuğu toplumsal ve maddî dünyaya uygun hale getiren ilk ve en kapsamlı uyum çabalarını oluşturan –ve organik ihtiyaçlarla ilişki içindeki– gerilim düzenleme kapasitelerini içerir.

Lacan'ın formülasyonlarının muğlak ve anlaşılması zor doğası dikkate alınırsa, onun bazı teoremlerini teorik şemasından işe yarar bir biçimde ne kadar ayırabileceğimiz gerçekte yeterince açık değildir. Ancak, onun Saussurecı S/s* formülü çerçevesinde yaptığı bilinçdışı yorumlarına ciddi itirazlarım var: Lacan bilinçdışının dilin 'söyleyemeyeceği şey'le sınırdaş olduğunu düşünür: bunlardan ikincisi, gösterenin (tüm dilsel göstergeler bütünü aracılığıyla dolayımlanmış) karakteristiği olarak anlaşılır. Ancak bu anlayış yapısalcı dilbilimden etkilenen diğer sosyal teori ve felsefe biçimlerine yaptığım eleştirilere açıktır. Lacan'ın temel argümanlarından birine göre, gösteren bilinçdışına 'dayatmalarda bulunur'.[38] Gösterenin hakikî formu bilinçdışının –bilinçli gösterilenler grubundan bağımsız– yapılaştırıcı bir unsuru, yani onlar arasındaki –anlamlandırmaya direnen– sınır çizgisidir. Cümleler, anlamlandırmada iki zinciri birbirine düğmeleyen *kapitone noktaları*dır.** Lacan'ın metafor ve metonimi il-

---

* Gösteren/gösterilen.

38 'The agency of the letter in the unconscious', *Ecrits*. Ayrıca, karşılaştırınız: Anika Lemaire, *Jacques Lacan* (London: Routledge, 1977); Anthony Wilden, *The Language of the Self* (New York: Dell, 1975).

** *points de capiton*: Yapısalcı dil kuramında, gösterenler sistemi hiçbir zaman gösterilenler setine bire bir tekabül etmez. Gösteren ve gösterilen, "gösterme" edimine direnen bir çizgiyle ayrılmış iki farklı düzendir. Gösteren daima "yüzergezer"dir. Bunun en basit örneği, "ben", "sen" ve "o" gösterenlerinin asla aynı gösterenlere tekabül etmemesidir; "ben" ve "sen" konuşana göre sonsuz bir çeşitlilik gösterir. Oysa anlaşabilmek için belirli söylemler içinde gösterenleri sabitlemek, belirli gösterenlere, tabiri caizse, *raptiyelemek* gerekir. Bu "raptiyeleme" işlemi, dilsel yapının düzeyinde tıpkı kapitone edilen bir yorganda, kanepede (ya da psikanalitik referansla bir "di-

keleri uygulamasının psikanalitik bilinçdışı teorisine parlak yeniden-çalışmalar (veya, benim ifademle, dikkatli okumalar) sağladığı yadsınamaz. Ancak bunlar, temel düzeyde, aslında onun yapısal dilbilimcileri benimseyişine bağlı gibi görünmez. Gösteren/gösterilen ayrımının zararlı etkileri diğer yapısalcı yazarlar kadar Lacan'ın yazılarında da açıkça göze çarpar.[39] Bana göre, resimli bulmaca anlamdan yoksun şekillerin anlam üreten özelliklerinin grafik bir örneği olarak değil, aksine zaten-anlamlı iki parametrenin kesişimi olarak görülebilir; ve aralarındaki uyuşmazlıklar ne olursa olsun, anlam bilinç kadar bilinçdışı düzeyde de oluşur.

İnsan ihtiyaçlarının hiyerarşik bir ilişki içinde görüldüğü ve bilinçli öznenin büyük ölçüde ulaşamadığı temel güvenlik sistemini de içeren 'tabakalanmış' kişilik modeli, eylemin refleksif gözetiminin önemine eşit değerdeki vurguyla kesinlikle uyuşur: eylemin refleksif gözetimi, Lacan'ın kullandığı anlamda, sadece aktörün 'konumlanma'sının ardından mümkündür. Ancak, (her) psikanalitik teori, eylem teorisi ve daha ortodoks psikolojik sosyalleşme açıklamaları arasında önemli uçurumlar vardır. Ancak, akademik psikolojinin halihazırda gider göründüğü davranışçılık-sonrası evrede, bunlar arasında kurulması muhtemel ilişkiler hakkında belirgin ipuçları vardır. Nitekim, eylemin refleksif gö-

---

van"da) olduğu gibi, belirli çöküntü noktaları, sabitlik anları oluştur, ki anlam dediğimiz şey ancak bu noktaları referans alarak ortaya çıkabilir. Lacan yapısalcı geleneği izleyerek, bu noktalara *points de capitone*, kapiton noktaları adını verir. Kapitone noktaları, dilin yüzeyinde yarattıkları örüntüyle bir ideolojik sistem, bir söylem çerçevesi oluştururlar. Kuşkusuz, farklı kapitone noktaları, aynı *dilsel yüzey*de farklı bir ideolojik yapı, farklı bir söylem oluşturacaklardır (*İdeolojinin Yüce Nesnesi*, Slavoj Žizek, Çeviren: Tuncay Birkan, Metis Yayınları, Ocak 2002, İstanbul). [Ü. T.]

39 O, örneğin *Ecrits*'de 'gösterilen' ve 'gösterilen nesne' arasındaki ayrımı sıklıkla atlar. Ricoeur'un argümanları, kanımca, benim taraftarı olduğum yaklaşımla ilişkilidir. 'Bilinçdışı dil gibi yapılaşmıştır' ifadesi, onun sözleriyle, Benveniste'nin Freudcu mekânizmalar hem lingüistik-içi hem de lingüistik-üstüdür ifadesine uzak düşmez. Bilinçdışı mekanizmalar gündelik dilin para-lingüistik çarpıtmaları kadar özel lingüistik olgular değillerdir' (s. 404). Ayrıca, Ricoeur, bilinçdışı söylemin kapanmasının 'ekonomik' yönünün yanı sıra, bastırma ile pratiğin dinamikleri arasındaki ilişkiyi de vurgular.

zetimi sadece çocuk 'konumlanmış bir özne' haline geldikten sonra mümkün olsa bile, gelişmeden önce gelen ve bu gelişimin sağlanmasının temel koşulu olan çeşitli beceriler vardır: bu özelliklerin temel güvenlik sisteminin şekillenmesiyle aynı dönemde gelişen süreçlerle ilişkilendirilebileceğini varsaymak mantıklıdır. İnsan biyolojisinin bu ilişkilerin dolaysız ekseni olabilmesi şaşırtıcı değildir. Psikanalitik literatür, esas olarak, daima organik güdülerin idaresine odaklanmıştır –birçok davranışçı teori, farklı biçimlerde de olsa, aynı yolu izlemiştir. Ancak, psikolojideki yeni çalışmalar, öğrenme süreçlerinde, belirli bir biyolojik temele –ihtiyaçlardan ziyade 'kazanılan' bir yetenekler temeline– sahip olabilen 'birbirini izleyen düzenler' bulunduğunu göstermektedir. Chomsky görüşlerini çoğunlukla dilin sözdizimsel özelliklerinin kazanılması temelinde ortaya koyar; ayrıca, o ve diğerleri, başka beceri örneklerinde de belirli paralellikler bulunabileceğini öne sürmüşlerdir.

Kritik konumlar ve rutin

Rutin ortamların kökten altüst olduğu koşulları analiz ederek gündelik hayat hakkında pek çok şey öğrenebiliriz: psikolojide Freud'un yöntemine paralel bir uygulama. Bu olguyla ilgili materyalleri kısaca değerlendirmek istiyorum. Uygun bir başlama noktası öncelikle umut vermez görünen bir alanda, Le Bon, Sighele ve diğerlerinin yüzyıl başında formüle ettiği 'kitle davranışı' araştırmasında bulunabilir. Bu yazarların çalışmaları bazı açılardan oldukça ilginçtir. Bu çalışmalar sonradan 'sosyal psikoloji' olarak adlandırılacak alanın kaynaklarından birini oluştururlar.[40] Bu çalışmalarda Pareto ve Mosca'nın geliştirdiği 'seçkinler

40 1908'de yayınlanan kitaplarda olduğu gibi, her biri William MacDougall ve E. A. Ross tarafından *Sosyal Psikoloji olarak adlandırılır*.

teorisi'yle benzerlikler taşıyan muhafazakâr bir liberal demokrasi eleştirisi yapılır; ancak bu yazılar ilk faşizm beklentisi ve eleştirisi olarak da okunabilir. Ancak ayrıca, onların yazıları özel bir *kritik konum* tipinin örnek analizi olarak görülebilir. Kritik konum terimiyle, –hangi nedenle olursa olsun– gündelik hayatın alışılagelmiş rutinlerinin kökten sarsıldığı koşulları anlatmak istiyorum. Ancak, Le Bon ve diğerlerinin çalışmalarında oluşturulan çerçeve bu değildir. Le Bon kalabalık davranışını genelde kollektiviteler içindeki davranışın bir prototipi olarak görür; kalabalık davranışının daha ziyade toplumsal yeniden-üretimin çoğu toplumsal ortama özgü rutinleşmiş karakterinden farklı toplumsal koşullarda yer aldığını düşünüyorum.

Le Bon *Kalabalıklar*'da kalabalık davranışında bilinçdışının önemi üzerinde durur, ancak kitabın daha sonra Freud tarafından eleştirel, ancak sempatik bir değerlendirmeye tâbi tutulması şaşırtıcı değildir.[41] Le Bon'a göre, 'modern psikolojinin hakikâti',

> bilinçsiz fenomenlerin sadece organik hayatta değil, zihnin işleyişinde de tamamen hâkim rol oynamasıdır ... Davranışlarımızın açığa vurulmuş nedenlerinin ardında, elbette, açıklamadığımız gizli nedenler yatar, ancak bu gizli nedenlerin ardında da farkında bile olmadığımız başka birçok gizli neden vardır. Gündelik etkinliklerimizin büyük bir kısmı dikkatimizden kaçan gizli güdülerin sonucudur.[42]

Kalabalık davranışı bu gerçeği açık kılar, zira bilinçsiz tepkiler, yığınların davranışlarının etkisi altında (Le Bon'a göre 1789'daki devrimci yığınlar örneğinde), gündelik toplumsal etkinliklerde karşılaşılmayacak biçimlerde öne çıkarlar. Bireyler yığınların içine düştüklerinde gündelik toplumsal hayatta sergileyebilecekleri 'entellektüel eleştirellikler'ini yitirirler. Onlar –yığınların gerginleştirdiği atmosfer dışında– daha akılcı değerlendirebilecekleri etkiler karşısında daha hassas hale gelirler. Le Bon, yığın-

---

41 S. Freud, *Group Psychology and the Analysis of Ego* (London: Hogarth Press, 1959).

42 Gustave Le Bon, *The Crowd* (London, 1925) s. 7. Le Bon, yine de, bilinçdışının esas olarak ırkçı karakterin 'arkaik miras'ından oluştuğuna inanır.

ların bu hassasiyetini hipnotize edilmiş kişinin hassasiyetiyle, yani hipnotize edilmiş bireyin kendini hipnotize edenin kollarında bulduğu 'büyülenme' durumu'yla karşılaştırır;[43] gerçekte bu kişiliğin bilinçli kesiminin kaybolmasıdır. Bireyler yığınların etkisi altında daha 'ilkel' tepkiler sergileyerek gerileme içine girerler: Birey yalnızken kültürlü biri olabilir; ancak o kalabalık içinde bir barbardır –yani içgüdüsüyle davranan bir yaratıktır. Kendini olayların akışına bırakır, şiddet ve zalimlik içindedir ve ayrıca ilkel varlıkların coşku ve kahramanlığı içindedir'.[44] Böyle bir durumda, kitleler liderler veya demagoglar tarafından kolayca kullanılabilirler: Le Bon çalışmasının büyükçe bir bölümünü liderin kalabalığa etkisine ayırır.

Bu tartışmanın amaçları arasında olmadığı için, esasen yığınların davranışlarına değil, Le Bon'un dikkat çektiği bazı olgulara, özellikle kolay etkilenebilirlik, gerileme ve kalabalığın liderinin önemine değineceğim. Gündelik hayatın alışılagelen rutinlerindeki ani ve şiddetli kesintiler bir kenara bırakılırsa, benzer nitelikteki tepkiler birbiriyle genelde çok az ortak yöne sahip oldukça farklı koşullarda gözlenebilir. Bettelheim'in Nazi toplama kamplarındaki mahkûmların tepkileri hakkında (kısmen kendi tecrübelerine dayanarak) yaptığı tasviri anımsayın.[45] Bettelheim'e göre, kamplarda toplananların –özellikle yeterince uzun yaşayabilenlerin– davranışları ve tutumlarında az çok genel bir farklılık yaşanmıştır. Kamplarda toplananlar, tutukluluklarının ilk döneminde kamp hayatının mahrumiyetleri ve acımasızlığı karşısında önceki yaşantılarında alışkın oldukları hayat tarzlarını sürdürmeye çalıştılar. Burada karşılaşılan koşullar, fiziksel işkence, aşırı kalabalık içinde yaşama ve uyuma, diğer farklı türden kabalıklar, ayrıca ciddi bir beslenme yetersizliği içermektedir. Bu koşullar altında eski davranışlarını sürdürme çabası hızla

43 a. g. y., s. 11

44 a. g. y., s. 12

45 Bruno Bettelheim, *The Informed Heart* (Glencoe: Free Press, 1960).

kesintiye uğrar; 'dış' referans çerçevesi netliğini yitirir ve mahkûmların zihnini tamamen kampın iç dünyası meşgul etmeye başlar. Mahkûmlar, bu evrede, Bettelheim'in çocuk-benzeri tutumlara gerileme olarak sözünü ettiği durumu yaşarlar. Gerileme davranışı şunları içerir: somut tecrübelerin zaman-aralığında bir azalma, doğrudan olaylara odaklanma ve uzun-vadeli bakış açısının kaybı; sevinç ve çöküntü arasında gelgitlerin yarattığı yoğun duygusal bocalamalar; ve görünüşte önemsiz olaylara, bireylerle ilgili çok daha önemli sonuca sahip olanlardan daha fazla önem verme, yani ciddi ile sıradanın yer değiştirmesi. Daha sonraki evrede, 'yeniden-sosyalleşme'ye benzer ancak kendilerini baskı altında tutan kamp gardiyanlarıyla özdeşime dayalı bir süreç başlar. Bettelheim'in sözleriyle, 'bütün bu değişikliklerin sonucu, eski mahkûmların hepsinde muhakkak gözlenmese de, SS değerlerini benimseme ve onlar gibi davranma arzusunu içeren bir kişilik yapısıdır.'[46]

Bettelheim'in açıklaması Sargant'ın geniş kapsamlı kritik konumlar tartışmasıyla karşılaştırılabilir.[47] Sargant rutin varoluştaki bu farklı kesintileri savaş-alanında ateş altında olma, zorla sorgulama ve din değiştirme koşullarındaki davranışlarla karşılaştırır. Onun bu olgular hakkındaki yorumlarına bazı itirazlarım olsa da,[48] Le Bon ve Bettelheim ile ilginç bazı ortak noktalar ortaya çıkar. Zorla sorgulama, biçim ve sonuç olarak, Bettelheim'in betimlediği kamp mahkûmlarının durumuyla muhtemel benzerlikler gösterir. Dünyanın farklı yerlerindeki mahkûmlar nadiren toplama kamplarının korku dolu koşulları altında yaşasalar da, onlarınkine yakın bedensel ve zihinsel aşağılanmalara az çok maruz kalırlar. Acımasız ve sürekli sorgulama altında gösterilen tepkiler Bettelheim'in betimledikle-

46 a. g. y., s. 169

47 William Sargant, *Battle for the Mind* (London: Pan, 1959).

48 Kitap güçlü bir Soğuk Savaş tonunda yazılmıştır (ilk kez 1957'de yayınlanmıştır). Sargant, kritik konumları kavramsallaştırdığım şekliyle almaktan çok, inancın köklü değişikliğe uğratıldığı süreçlerle ilgilenir: ve esas olarak psikolojik terimler içinde analiz ettiği tepkimeleri açıklamaya çalışır.

riyle belirgin benzerlikler gösterir. Birey ilk evrelerde baskılara direnmeye çalışır. Sorgulama süreci uzadıkça kişilikteki değişim evreleri Bettelheim'in analizinde belirtilen değişimlere benzer biçimde yaşanır. Yukarıda sözü edilen üç durumda da gerileme davranışı öne çıkan bir özelliktir: ayrıca saldırganla, sorgulayanla özdeşimin doruğa çıkması da. Sargant şöyle bir not düşer: 'Bu acımasız sorgulamaların daha korkunç sonuçlarından biri, kurbanların da ifade ettikleri gibi, kendilerine bu kadar acımasız davranan sorguculara aniden yakınlık duymaya başlamalarıdır ...'[49]

Kritik konumlarla ilişkili ortak özellikler aşağıdaki sırayı izler görünür: Rutinde köklü bir altüst oluş, kaygı veya korkunun etkisiyle bağlantılı olarak, aktörün alışageldiği davranışlar üzerinde bir tür aşındırıcı etkiye neden olur. Bu durum, başkalarının davranışlarından aşırı etkilenme ve incinmeye yol açar; bu aşırı etkilenmeye gerileme eşlik eder. Bunların sonucu, bir otorite kişiyle –kalabalıklar örneğinde geçici, uzayan kritik konumlarda daha sürekli– yeni bir özdeşim sürecidir.

Freud'un son olguyla ilgili ikna edici bir yorumu vardır; onun bu yorumunu kritik konumlar araştırmasının rutin, gündelik toplumsal yeniden-üretim açısından içerimleri hakkındaki görüşüme katmak istiyorum. Özdeşim kurma, Freud'un sözleriyle, bir başka kişiyle duygusal bağ kurmanın ilk ifadesi'dir; ve kişilik gelişiminde Ödipal evreye ait temel bir unsurdur. Özdeşim kurma her zaman çelişkili duygular içerir ve 'hassasiyetin ifadesi kolayca birinden kurtulma isteğine dönüşebilir'.[50] Duygusal bağ kurmanın ilk biçimi olan özdeşim kurma daha gelişmiş obje-seçimi yetilerine temel oluşturur; yetişkinlerde özdeşim aracılığıyla bağlanma, bu yüzden, sevilen veya kızılan birine bağlanarak gerçekleşen bir gerileme biçimidir. Başlangıçta olumlu ya da olumsuz duyguların nesnesi olabilen bir yığın demagoguyla öz-

49 Sargant, *Battle for the Mind*, s. 192.

50 Freud, *Group Psychology*, s. 37.

deşim kurma sürecinde[51] kalabalığın lideri geçici olarak üst-benliğin veya benlik idealinin yerini alır.

Bu bize kritik konumlarla ilişkili psikolojik faktörleri açıklamaya yardımcı olabilir. Böyle durumlarda, *şiddeti artan* kaygı aktörleri güçlü ikirciklik içeren *gerileyici obje-bağlılık biçimleri* karşısında bir ölçüde kırılgan hale getirir. Böyle bir analiz önceden çözümlemesini yaptığım iki uzun kritik konumu, yani toplama kampları ve zorla sorgulamayla ilgili olayların gelişimini anlamamıza yardımcı olur. Bu analiz, ayrıca, aslında kalabalık içindeki davranışlar değil, aksine *toplumsal hareketlerin psikolojik dinamikleri*, özellikle 'güçlü lider' talebi bağlamında, Le Bon'un araştırdığı olgularla yakın sosyolojik ilişki içindedir.

Ancak burada, rutin ve sıradanı anlamak için, onların karşı ucu 'kritik konumlardaki davranışlar'ın içerimlerine bakacağım. Mantıksızlığın genellikle mantığa üstün çıkması, bilinçli davranışlarımızın kesinlikle farkında olmadığımız dürtüler veya duyguların etkisi altına girmesi kritik konumların bir sonucu mudur? Zira, uzayan kritik konumların oldukça etkileyici bir özelliği, söz konusu değişmelerin bu değişimlere maruz kalanların kişiliklerinde kendini göstermesidir –fakat, ilgili zamanın uzunluğu bireyin dayanma gücüne göre büyük ölçüde değişebilir. Ancak, uzayan bir kritik konum alışılagelen toplumsal yeniden-üretim koşullarından tamamen farklıdır; bilincin genellikle bilinçdışının batağına saplandığı yargısına varmamalıyız. Kritik konumların araştırılması, gerçekte yapılaşma teorisinin iki özelliği arasında –yani, aktörün (kişilik) tabakalaşma modeli anlayışı ve aktörlerin kendi eylem koşulları hakkındaki bilgilerine vurgu arasında– ilişki kurmamızı sağlayan rutin toplumsal etkileşim analizinin gerekli olduğunu gösterir.

---

51 Dinsel seremonilere karşı kayıtsız kalındığında veya nükteli bir tutum içinde olunduğunda dinden döndürme girişimlerine çok daha kolay direnildiğini; öte yandan, kuvvetli düşmanca bir tutumun dinden dönmeye yol açabileceğini öne süren Sargant ile karşılaştırın: Sargant, *Battle for the Mind*, s. 95-96.

Bu analiz ana-hatlarıyla şöyle gelişir. Eylemin refleksif gözetiminde örtük ve sözel hazır bilgilerden yararlanılır ve bu bilgiler yeniden-üretilir: *toplumsal yeniden-üretimin sürekliliği* temel güvenlik sistemi içindeki muhtemel kaygı kaynaklarını baskı altında tutan *yerleşik tutumlar ve bilişsel bakış açılarının daima 'en iyi durumda tutulması'nı gerektirir*. 'Sosyalleşme', sadece çocuğun kişiliğinin oluşumunun zamansallığına işaret etmekten ziyade, toplumsal yeniden-üretimin sürekliliğinin –toplumsal süreçlere içkin zamansallığın– bir unsuru olarak düşünülmelidir. (Ancak, kişiliğin bireyin geçmişine uzanan, bugünü etkilemeye hazır, çökelmiş veya depolanmış– bir '*zaman kapsülü*' olduğu belirtilmelidir.) Toplumsal ilişkilerde rutinleşme, kişilik tabakalaşmasını sürdürebilme –yani, kaygının yıpratıcı potansiyel etkilerini kontrol altına alma– biçimidir. Bildik olan güven vericidir: ve *toplumsal ortamlardaki bildik şeyler yapının ikiliği temelinde bizzat insan eylemleriyle yaratılır ve yeniden-yaratılırlar*. Bu toplumsal istikrarın zafer türküsü olarak düşünülmemelidir. Aksine, belirli sosyal teori okullarında güdüsel bağlılığın belirli bir sosyal sistemi oluşturan toplumsal pratikler açısından düzey ve ayrıntılarının abartıldığını iddia ediyorum (karşılaştırın: 6. Bölüm: *Yeniden-üretim ve rutinleşme* alt-başlığı). Çoğu toplumsal pratik doğrudan güdülenmiş değildir. Güdüsel bağlılık, daha tipik olarak, etkileşim halindeki aktörlerin refleksif kontrollerinin ürünleri olan– alışılagelen pratikler *ile* kişilik temel güvenlik sisteminin genel düzeyde bütünleşmesini gerektirir. Rutinleşme, pratiklerin somut içeriklerinin yeniden-üretiminden ziyade '*etnometodolojik sürekliliği*' anlatır.

Sosyalleşme: son sözler

Durkheim sosyalleşmeyi toplumsal olguların zorlayıcı özelliklerini hissettirme biçimlerinden biri olarak alır. Toplumun üyelerinden önce varolması ve onların gelişme süreçleri üzerinde kısıtlamalar yapması veya biçimlendirmesi, ona göre, toplumun bireye 'dışsallığı'nın göstergesidir. Ancak, bu tez, en iyi şekilde, sözü edilen iki toplumsal yeniden-üretim biçimi arasındaki karşılıklı etkileşim olarak sunulur. Durkheim'in yaklaşımında ve ondan etkilenenlerin yazılarında birbiriyle karışma eğiliminde olan, ancak yeterince üzerinde durulmayan üç önemli husus akılda tutulduğunda, sosyalleşme sürecinin sosyal sistemlerin kurumsal düzenini açıklamak için temel önemde olduğunu kabul edebiliriz.

İlk olarak, sosyalleşme asla 'toplum'un tekil 'bireyler' üzerinde pasifleştirici baskı yapmasına benzer bir şey değildir. Bebek, ilk yaşantılarından itibaren etkileşimin çifte olumsallığı içinde yer alan ve giderek daha fazla 'topluma katılan' etkin bir taraftır. İkinci olarak, sosyalleşme hayatın belirli bir noktasında, yani birey toplumun olgun bir üyesi olduğunda sona ermez. Terimi kullananların çoğu sosyalleşmenin çocuklukla yahut çocukluk ve ergenlik dönemiyle sınırlı olduğunu açıkça veya üstü örtülü olarak kabul eder. Ancak, sosyalleşme gerçekte bireyin tüm hayat-döngüsünü içerebilen bir kavram olarak anlaşılmalıdır. Bu iddia, eğer sadece hayatın akışının süreklilik ve zamansallığını ima ediyorsa fazla bir anlam taşımaz. Zira burada, *zamansal sürecin karşılıklılığı*nı kabul etmek ve hayatın akışını toplumsal yeniden-üretime içkin zamansallığa bağlamaktan ziyade, 'toplum' terimi halâ statik veya son halini almış bir düzen olarak alınır.

Üçüncü olarak, oldukça gevşekçe olması dışında sosyalleşme süre*c*inden söz edemeyiz. Deyim, bu haliyle, her iki taraf için de oldukça fazla standartlaşmayı ve tekbiçimliliği ima eder: sanki her birey tek ve ayrıntılı olarak plânlanmış bir 'sürece' basitçe maruz kalmaktadır ve sanki her bireyin sosyalleştirildiği konsensüse dayalı bir birlik vardır.

Bireyin psikolojik gelişimi üzerine çalışmaların çoğunun yetersiz bir sosyalleşme açıklaması içerdiği açıktır –özellikle de farklılaşmamış bir 'toplum'daki kişilik farklılaşmasına belirgin bir vurgu yapıldığı sürece. Bu tespit, ayrıca, çocuk psikolojisinde bilişsel gelişim konusunda etkili olmuş Piaget'nin teorisi için de kısmen doğrudur. Bu hatalara düşmemek için özellikle belirli hususlara dikkat edilmesi gerekir. 'Sosyal hale gelme'nin, –'monolojik' terimlerden hareketle– öğrenende basitçe 'depolanmış' bir dizi yetenek olarak anlaşılamayacağı kabul edilmelidir.[52] Sosyal hale gelmek, daha ziyade, 'diyaloga dayalı' etkileşim ortamlarına bilişsel olarak hâkim olmayı gerektirir. Bu hâkimiyet muhakkak tamamen sözel değildir, toplumsal etkileşimin kurulması ve yeniden kurulmasında kullanılan uzlaşımlarla ilgili pratik bilginin artmasını da gerektirir. Ancak bu, önemli bir tespit olsa bile, sadece çocuğun sosyalleşme sürecinde aktif bir katılımcı olduğunu vurgulamak ve meseleyi orada bırakmak anlamına gelmez. Bunun sebebini anlamaya çalışırken, 'sosyalleşme' terimi (Simmel'in kullandığı Almanca *Vergesellschaftung* terimiyle karşılaştırın) ve bu kitaptaki yazılarda geliştirdiğim toplumun üretimi ve yeniden-üretimi anlayışı arasında yakın ilişki olduğunu belirtmek yararlı olacaktır. Sosyalleşme terimi, önceden itiraz ettiğim, toplumu statik olarak alan, bireyin giderek topluma karıştığını düşünen yaklaşım çerçevesinde kullanıldığında, zaman ve süreci vurgulayan daha özel, sınırlı bir terimi çağrıştırır. *Çocuğun büyümesi sadece çocuk için zamanın geçmesi değildir*: o, ebeveynler ve toplumun diğer tüm üyeleri için de zamanın geçişidir: söz konusu sosyalleşme, sadece çocuğun sosyalleşmesi değil, etkileşimin sürekliliği içinde, çocukla ilişki içindeki diğer kişilerin ve ayrıca davranışları çocuktan etkilenenlerin sosyalleşmesidir.[53] Yeni doğmuş insan

52 Karşılaştırın: Jerome S. Bruner, 'The organisation of early skilled action', Martin P. Richards, *The Integration of a Child into a Social World* (Cambridge University Press, 1974)

53 Daniel Bertaux, *Destins personnels et structure de classe* (Paris: Presses Universitaires, 1977): yazar burada 'toplumsal güzergâhlar'ı içeren bir sınıf teorisi yorumunda bulunur.

yavrusu oldukça çaresiz ve diğerlerine, genelde anne-babasına fazlaca bağımlı olması nedeniyle anne-babaların çocukları yaratmaları gibi, çocukların da 'anne-babalar yarattıkları' kolayca unutulur. Çocuğun gelişi ve gelişimi ona bakan ve onunla etkileşim içindeki yetişkinlerin yaşantılarına yeni bir düzen getirir. 'Anne' kategorisi bir çocuğun gelişiyle verilir, ancak annelik pratiği veya icraatı çocuğun doğumundan önceye uzanan ve sonra da devam eden öğrenme süreçlerini içerir. Bu yüzden, sosyalleşme, en uygun biçimde, 'çocuğun topluma katılması' olarak değil, aksine *kuşakların birbirini izlemesi* olarak görülür.

4. Bölüm

Çelişki, Güç, Tarihsel Materyalizm

Burada, önceki yazılarda geliştirdiğim yapılaşma teorisini esas alarak, toplumsal çelişki ve çatışmayla ilgili bir dizi problemi yorumlamaya çalışacağım. Önereceğim sosyal analiz yöntemi işlevselciliği tersine çevirmek olarak düşünülebilir. Bu yöntemin rehber ilkesi şudur: toplumsal pratiklerin yüklendikleri işlevlere değil, vücut kazandırdıkları çelişkilere bakın!

ÇATIŞMA	Aktörler veya topluluklar arasındaki, belirli toplumsal pratikler şeklinde ifadesini bulan mücadeleler
ÇELİŞKİ	Sistem organizasyonun yapısal ilkeleri arasındaki karşıtlıklar

ŞEKİL 4.1

Şekil 4.1'de görüleceği üzere, çelişki ve çatışma arasında kavramsal bir ayrım yapıyorum. Birçok yazarın belirttiği gibi,

'çatışma' terimi iki anlama sahiptir. İlki, çıkar karşıtlığı veya ayrışması olarak çatışmadır; diğeri, aktörler veya gruplar arasındaki aktif mücadele olarak çatışma: benim terminolojime göre, sosyal pratikler düzeyinde gerçekleşen çatışmadır. Sınıf mücadelesinin doğasını aktif mücadele olarak açıklamak özel kavramsal bir güçlük yaratmaz. Ancak, aynısı çıkar veya çelişki kavramları için söylenemez; burada çelişki kavramına odaklanacak, çıkar kavramına sonraki yazıda değineceğim.

Marx'ta çelişki kavramı

Sosyal bilimlerde çelişki kavramı çözümü güç sorunlar yaratsa da, bu sorunun çözülmesinde büyük fayda vardır. İşe Hegel-Marx ilişkisinden başlamak isabetlidir. Çoğu kez, Hegel'in çelişki kavramını mantıktan alarak ontolojik anlamda kullandığı söylenir. Bu yorum yanlıştır, zira Hegel, mantık ve gerçeği, sanki tamamen farklı alanlara aitlermiş gibi düşünerek birbirinden ayırmanın yanlışlığını göstermek ister. O sadece çelişkiyi gerçeğe dahil etmekle kalmaz, çelişkinin mantık ve gerçeğin kaynağında benzer biçimde nasıl yer aldığını da göstermeye çalışır. Çelişki varlığın sonluluğu ve bu yüzden varoluşun kapsamıyla ilintilidir. Hegel felsefesinde 'çelişki', bu yüzden, bütün varolanların doğasında ontolojik olarak bulunan –inkârın inkârının* ifadesi olan– dinamizmin kaynağıdır.

Marx, olumsuzlamanın (negativity) gerçeğin özünde bulunabileceği iddiasına başından beri karşı çıkar: Feuerbach'ı izle-

* 'İnkârın inkârı: (veya, yadsımanın yadsıması.) varlığın gelişmesinin sürekliliği içinde, bir nitelik değişmesinin yerini bir başka nitelik değişmesinin almasını, eski ile yeni arasındaki bağlantıyı, gelişmenin en alt basamaklarında görülen kimi özelliklerin en yüksek aşamalarda tekrarlanmasını ifade eden diyalektik yasası . Bu yasa, ilerleme ve gelişmenin çelişmelerin çözümü yoluyla olduğunu ortaya koyar.' *Marksizm'de Temel Kavramlar*, İlhan Akdere, Evrensel Basım Yayın, 5. Basım, İstanbul 1997 [Ü. T.].

yerek, şeylerin olumlanmasını (positivity) yeniden yakalamak ister: Hegel'in gerçeğin yıkımı ve dönüşümünün kaynağını olumsuzlama içinde görmesi kabul edilmesi imkânsız bir idealizm olarak reddedilir.

> Hegel, inkârın inkârını, onda içkin olumlu ilişki açısından tek hakikî olumlu olarak ve onda içkin olumsuz ilişki açısından tek doğru edim ve tüm varlığın kendini doğrulayıcı edimi olarak kavrarken, sadece tarihsel sürecin –verili bir özne olarak insanın henüz *gerçek tarihi* olmayan– *soyut, mantıksal ve spekülatif* bir ifadesine ulaşmıştır ...[1]

Marx, bu yüzden, şeylerin oluşumunda ontolojik bir statü olarak çelişki düşüncesini reddeder. Çelişki ve olumsuzlama, Marx için, değişmenin, ancak 'insanın gerçek tarihi'nin tarihsel hareketindeki değişmenin itici gücü olarak kalır (daha sonra bu vurgu, kabaca da olsa, Engels tarafından *Anti-Dühring* ve *Doğanın Diyalektiği*'nde bir ölçüde tersine çevrilir). 'Çelişkililik' sınıflı toplumun yapısında vardır. Kapitalizm, sınıfsal ilişkilerin doğasındaki çelişkileri doruğuna çıkartır ve ayrıca sınıfsız bir toplumda çelişkinin aşılmasının yolunu hazırlar. Marx'ın ifadesiyle, 'karşılıklı çelişkilerin çatışması' sermaye ve emeği karşı karşıya getirir. Proletarya 'insanlığın tüm kaybı'nı, yani çelişkilerin birikmiş ağırlığını omuzlarında taşıyan 'radikal olumsuzlama'dır; proletarya kendisiyle birlikte tüm toplumu sınıflı toplumun çelişkili doğasından kurtarır.[2]

Böylece Marx'a göre, çelişki ve olumsuzlama gerçeğin evrensel ontolojik bir koşulu olarak varlığın sonluluğuna değil, aksine –evrensel olmayıp, geçici insanî bir toplumsal düzen olan– sınıflı toplumun sonluluğuna işaret eder[3] Çelişki tarihteki rolünü kabile toplumunun sınıfsızlığı ve sosyalizmin sınıfsızlığı arasında yer alan sosyal dönüşümleri başlatarak oynar; çelişki sadece

---

1 Marx, 'Critique of Hegel's dialectic', T. B. Bottomore, *Karl Marx: Early Writings* (New York: MacGraw-Hill, 1964) s. 198

2 'Economic and philosophical manuscripts', a. g. y., s. 144.

3 'Contribution to the critique of Hegel's Philosophy of Right', a. g. y., s. 58-59

Marx'ın bazen insanın 'tarih-öncesi' olarak adlandırdığı dönemin bir özelliğidir ve bu yüzden aşılabilir ve aşılacaktır.

Marx 'çelişki' terimini yazılarında nasıl kullanır? Görünüşte büyük çeşitlilik sergilese de, onun kullanım biçimindeki genel tutarlılığı yakalamak zor değildir. Marx çelişki kavramını kendi sınıf çatışması açıklamasında kullandığı için, onun 'çelişki' *(Widerspruch)*, 'antagonizma' *(Gegensatz)* ve 'çatışma' *(Konflikt)* terimlerini çoğunlukla birbirinin yerine kullanması şaşırtıcı değildir. Marx'ın yazılarında çelişki teriminin yer aldığı en tanınmış metin muhtemelen *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın 'Giriş' yazısıdır. Aşağıdaki satırların uzunca aktarılmaya değer olduğunu düşünüyorum:

> Toplumun maddî üretici güçleri belirli bir gelişme evresinde mevcut üretim ilişkileriyle çatışma [*Widerspruch*] içine girerler ... Bu ilişkiler üretici güçlerin gelişme biçimlerinden onların zincirlerine dönüşür. Böylece bir toplumsal devrim çağı başlar. Tüm bu muazzam üstyapı ekonomik temelindeki değişmeyle beraber az çok dönüşüme uğrar ... Bir birey hakkındaki kanaatlerimizin onun kendisi hakkındaki düşüncelerine bağlı olmaması gibi, böyle bir dönüşüm dönemini de kendi bilincine göre değerlendiremeyiz; aksine, bu bilinç daha ziyade maddî hayatın çelişkilerine [*Widersprüchen*], toplumsal üretici güçler ve üretim ilişkileri arasındaki mevcut çatışmaya [*Konflikt*] göre açıklanmalıdır. Hiçbir toplumsal düzen kendi içindeki bütün üretici güçler gelişmeden ortadan kalkmaz; ve yeni, daha üst düzey üretim ilişkileri kendi varoluşlarının maddî koşulları eski toplumun rahminde olgunlaşmadan asla ortaya çıkmaz. Bu yüzden, insanlık her zaman kendi önüne sadece çözebileceği ödevler koyar ... En genel çizgileri içinde Asya Tipi, antik, feodal ve modern burjuva üretim biçimleri toplumun ekonomik formasyonunun ileri çağları olarak düşünülebilir. Burjuva üretim ilişkileri son antagonistik [*antagonistische*] toplumsal üretim sürecini oluşturur –bu antagonistik bireysel antagonizma değil, bireylerin toplumsal hayat koşullarından kaynaklanan antagonizmadır; ayrıca, burjuva toplumunun rahminde gelişen üretici güçler bu antagonizmayı çözecek maddî koşulları yaratırlar.[4]

4 Marx and Engels, *Selected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1968) s. 182-183.

Bu alıntıda, Marx'ın toplumsal gelişmeyi açıklamakta kullandığı ve hem çelişkinin dinamizmini, hem de tarihin birbirini izleyen toplum biçimlerinin oluşumuyla nasıl ilerlediğini gösteren çelişkiler ve çözümleri üzerine şemasının bütün ana unsurları bir araya gelir. 'İnsanlar önlerine daima çözebilecekleri türden ödevler koyarlar' sözü bu ilerlemeci görüşü en isabetli biçimde anlatır: her evre sadece 'daha üst' bir düzen ihtimalini değil, bu düzeni geliştirecek araçları da yaratır.

Marx'ın diğer çalışmalarında geliştirdiği görüşler çerçevesinde değerlendirildiğinde bile, bu şemayla ilgili birçok sıkıntı yaşanır. Asya Tipi Üretim Tarzının Avrupa'da gelişen toplum biçimlerinden önceki bir evreye yerleştirilmesine sonradan bizzat Marx karşı çıkar: Daha sonra Marx, gerek Asya Tipi Üretim Tarzının gerekse Klâsik toplumun kabile toplumundan, ancak birbirinden bağımsız olarak geliştiği görüşüne ulaşır. Ancak şöyle bir soru sorulabilir: Antik dünyadaki insanlık, hangi anlamda önüne 'sadece çözebileceği türden ödevler koymuştur?' Marx'ın Roma İmparatorluğunun çözülme süreci üzerine analizi, bu toplumun, kesinlikle –manüfaktür ve ticaretin daha fazla genişlemesi yönünde belirli engeller (en belirgini, kölelik) nedeniyle kendini daha üst bir sentez evresine götüremeyecek olan– iç çelişkileri sonucunda çöktüğünü gösterir.[5] Elbette Roma İmparatorluğunun yıkılışının, bir anlamda –sonradan modern kapitalist koşulların oluşumunu hazırlayan– feodalizmin yaratılması için gerekli koşulları sağladığı söylenebilir. Ancak bu anlaması güç akıl yürütme biçimi fazla ikna edici değildir, bu yüzden aşağıda farklı bir yaklaşım önereceğim.

Terminolojik çeşitliliği bir tarafa bırakılırsa, Marx'ın çalışmalarında çelişki kavramını iki ana bağlamda kullandığı söylenebilir. Kavram, ilk olarak, yukarıdaki alıntıda görüleceği gibi,

5 Çoğu kez Marx'ın Roma'nın çöküşü üzerine yorumlarının Weber'in sonraki, daha ayrıntılı tartışmasıyla paralellik sergilediği söylenmiştir. Karşılaştırın: 'Marx, Weber and the development of capitalism', *Studies in Social and Political Theory*, s. 197-198 ['Max Weber ve Kapitalizmin Gelişmesi', *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori*, Metis Yayınları, İstanbul Şubat 2000, s. 63-87].

tarihsel materyalizmin toplumsal değişmeyi açıklayıcı bir yaklaşım olarak sunulduğu bağlamda yer alır. Marx burada 'maddî hayatın' çelişkilerinden söz eder ve Marksizm'in 'yasavari formülü' olarak adlandırılan şeye, yani üretici güçler ve üretim ilişkileri çelişkisine başvurur.[6] Üretici güçler/üretim ilişkileri çelişkisi, Marx'ın yazılarında farklı münasebetlerle, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'dan (1859) önce ve sonra boy gösterir. Marx 1848 tarihli *Komünist Manifesto*'da, örneğin, üretici güçler/üretim ilişkileri formülünü feodalizm ve kapitalizme uygular. Marx'ın sözleriyle, feodalist toplum tipinin 'belirli bir evresinde, feodal mülkiyet ilişkileri artık evvelce gelişmiş üretici güçlerle uyuşmazlık içine girer': sonuç, burjuva toplumunun kurulmasına yol açan devrimci bir dönüşümdür. Ancak, kapitalizmde de 'gözümüzün önünde benzer bir hareket cereyan etmektedir'. Marx sözlerine şöyle devam eder: 'Son yirmi otuz yıldır, sanayi ve ticaretin tarihi, sadece, modern üretici güçlerin, modern üretim koşullarına karşı, burjuvazi ve onun yönetiminin varoluş koşullarını oluşturan mülkiyet ilişkilerine karşı bir isyanıdır.'[7] Marx, *Kapital*'in ilk cildinde, özellikle tekelci kapitalizmin gelişimini vurgulayarak aynı konuya döner. Ona göre, 'Üretim araçlarının belirli ellerde yoğunlaşması ve emeğin toplumsallaşması, nihayetinde, onların kendi kapitalist kabuklarıyla uzlaşmazlık [*unverträglich*] içinde olacakları bir düzeye ulaşır.' Bu sözlerin ardından şu ünlü özdeyiş gelir: 'Bu kabuk paramparça olur. Kapitalist mülkiyetin ölüm çanları çalmaya başlar. Gasp edenler gasp edilmeye başlanır.'[8]

Üretici güçler/üretim ilişkileri şeması, kesinlikle Marx'ın 'materyalist tarih yorumu'yla ilgili genel problemlerden bağımsız olarak alınamaz: aşağıda 'materyalist düşünce' hakkında

---

6 Gary Young, 'The fundamental contradiction of capitalist production', *Philosophy and Public Affairs*, vol. 5 (1976) s. 196

7 'Manifesto of the Communist Party', Marx and Engels, *Selected Works*, s. 40 [*Komünist Manifesto ve Komünizmin Temel İlkeleri*, Çev: M. Erdost, Sol Yayınları, 1991].

8 *Capital*, vol. 1, s. 763 [*Kapital I: Kapitalist Üretim Biçiminin Eleştirel Tahlili* (Çev: A. Bilgili) Sol Yayınları, 3. Baskı, Ankara 1986].

önemli bazı açıklamalar yapacağım. Marx'ın toplumsal çelişkiden sıklıkla söz ettiği ikinci bağlam tipi daha ziyade bu kitabın sonraki yazısıyla ilişkilidir. Marx, bu bağlam biçiminde, kapitalist üretimin çelişkilerinin özel karakterini ele almaya çalışır.

'Çelişki' kavramı Marx'ın olgun dönem çalışmaları *Grundrisse*, *Kapital* ve *Artık Değer Teorileri*'inde sıkça yer alır. Kapitalist sistemin farklı çelişkili yanlarından söz edilir. Bunlar şöyle sıralanabilir:

1. Sınıfsal bir ilişki olarak sermaye-ücretli emek ilişkisi. İngilizce metinlerde bu ilişki çoğu kez çelişki biçiminde kullanılsa bile, Marx ondan söz ederken normalde *Widerspruche* değil *Gegensatz* terimini kullanır.
2. Kullanım-değeri ve değişim-değeri arasındaki, metaların 'kendilerine has doğal özellikleri' ile 'evrensel toplumsal özellikleri' arasındaki ilişki.
3. Artıkdeğerin oluşumuyla ilgili –özellikle kâr oranında düşüş eğilimini içeren– koşullar.
4. Emek sürecinin –kapitalizmin yarattığı zenginliğin işçiyi yabancılaştırmasında ifadesini bulan– doğası.[9]

Daha önceki üretim sistemleriyle karşılaştırırsak, kapitalist sistemin çelişkileri artırdığı sonucu çıkmaktadır. Ancak, Marx kapitalizmde diğer çelişkilere temel oluşturan bir çelişki kaynağı veya tipi olduğunu kabul eder mi? Kapitalist üretim tarzıyla ilişkili *temel bir çelişki* varsa, bu temel çelişki nedir? Birçok Marksist böyle bir çelişkinin varlığına ve böyle düşünmenin isabetli olduğuna inanır. Ben de onların bu düşüncelerinde, hem Marx hakkındaki yorumları hem de modern kapitalizm üzerine

---

9 '*Sermaye* için engel, bütün bu gelişmelerin çelişkili bir biçimde ilerlemesi; ve üretici güçlerin, genel refah vb.nin, bilgi vb.nin çalışan bireyi kendine *yabancılaştıracak* biçimde ortaya çıkmasıdır; sermaye onun kendi emeğiyle yarattığı, ancak *kendisine ait* olmayan, *yabancı bir servet* ve mülkiyet koşullarıyla ilişkilidir.' *Grundrisse* (Harmondsworth: Pelican, 1973) s. 451.

yapısal analizleri bakımından haklı olduklarına inanıyorum. Ancak Marx yorumcuları kapitalizmin temel çelişkisini belirleme konusunda her zaman fikir birliği içinde olmadılar. Yakın dönemdeki bir çelişki tartışmasında, sözgelimi Young, kapitalizmin temel çelişkisinin üretici güçler ve üretim ilişkileri arasında değil, aksine tamamıyla 'kapitalist üretim ilişkileri' içinde yattığının 'kesinlikle söylenebileceği'ni ileri sürer[10] Young'a göre, bu çelişki bizzat değişim süreci içinde bulunabilir: çelişki, sirkülasyon sürecinde metaların alım ve satımları arasındadır: yani, 2. maddede belirtildiği gibi, gibi kullanım ve değişim değerleri arasında.

Ancak bu açıklama, Marx'ın hareket noktasının –sonradan savunacağım– temel bir özelliğiyle doğrudan ilişkili olmadığı için, makûl değildir. Bu temel özellik, toplumsal çelişkinin toplumsal düzenin –gelişimi mevcut bir çelişki tarafından harekete geçirilen– içkin bir formu olarak tezahür etmesidir. Kapitalizmin temel çelişkisi, kesinlikle, yeni bir toplumsal ve ekonomik düzen biçiminin, yani sosyalizmin habercisi olan bir şey olmak zorundadır. Kanımca, bu çelişkinin sadece tek adayı vardır: *özel mülkiyet* ve *toplumsallaşmış üretim* arasındaki çelişki. Bunu sonradan daha ayrıntılı olarak açıklamaya çalışacağım. Bu çelişkinin asıl anlamı, yine de, Marx'ın sonraki çalışmalarından bazı alıntılarla ortaya konulabilir:

> İşbölümü süreci yoğunlaşma, koordinasyon, işbirliği, özel ve uzlaşmaz sınıfsal çıkarlar, rekabet, sermayenin temerküzü, tekeller ve anonim şirketlerle –ayrıca tüm bu çelişkileri artıran birçok çelişkili birlik biçimiyle– sonuçlanır. Aynı şekilde, özel mübadele bir dünya ticareti yaratır, bireysel bağımsızlık dünya piyasası olarak adlandırılan şeye karşı tam bir bağımlılık yaratır ve birbirinden bağımsız alışverişler bir banka ve kredi sistemini gerektirir ... Bugün olduğu gibi, [kendimizi] sınıfsız toplumun maddî üretim koşulları ve ticari ilişkilerinin yer aldığı bir toplumda [bulabiliriz].[11]

10 Young, 'The fundamental contradiction of capitalist production', s. 201
11 *Grundrisse*, s. 77

İki farklı görüş

'Çelişki' kavramı, çoğu Marksist çalışmada, Marx'tan sonra cömertçe ancak sorgulanmadan –ve onun dikkatsiz kullanımıyla birlikte– yer alır. Terimin sonraki Marksist yazarlar tarafından nasıl kullanıldığını araştırmak bize fazla bir şey kazandırmaz; dolayısıyla burada, sadece sosyal teoride çelişki kavramını doğrudan analiz etmeye çalışan –hem birbiriyle, hem de geliştirmek istediğim görüşlerle çelişen– iki tartışmaya değineceğim.

İlk tartışma, Godelier'in çok iyi bilinen, Lévi-Strauss ve Althusser'in etkisindeki bir yaklaşımı geliştirmeye çalıştığı makalesinde yer alır.[12] Godelier'e göre Marx, kapitalist toplumdaki çelişkilerden iki temel anlamda söz eder. İlk olarak o, iki farklı sınıf sermaye ve ücretli emeğin birbiriyle çelişkili bir ilişki içinde bulunduğuna inanır. Bu, kapitalist üretim tarzının çelişkisidir, veya Godelier'in ifadesiyle, 'bir yapıya ait iç çelişkiler'dir.[13] Sermaye ve ücretli emek arasındaki çelişki kapitalizmin daha önceki üretim sistemlerinden farklı kendine has özelliklerinin bir ifadesidir. Bu çelişki, Godelier'e göre, kapitalist üretim biçiminde başından beri vardır ve bu açıdan onu, diğerleri gibi, Marx'ın 'çelişki' terimini ikinci kullanış biçiminden ayırabiliriz. İkinci anlam, Marx'ın kapitalizmin giderek olgunlaşmasıyla özel mülkiyet ve toplumsallaşmış üretim arasında sonradan oluştuğunu söylediği antinomidir. Godelier'in terimleriyle, bu bir yapıya has bir çelişki değil, daha ziyade iki yapı arasındaki –biri kapitalizme özgü, öteki sosyalizmin ortaya çıkışının belirtisi olan– bir çelişkidir. Özel mülkiyet ve toplumsallaşmış üretim arasındaki çelişki sadece kapitalizmin nispeten geç bir gelişim evresinde ortaya çıkar, zira kapitalist üretim ilişkileri ilk evrede üretici güçler açısından 'işlevsel'dir. Godelier'e göre, ikinci tür çelişki, ilkinden farklı olarak, 'niyetlenilmemiş'tir veya 'ereksel değil'dir;[14]

12 Maurice Godelier, 'Structure and contradiction in *Capital*', Robin Blackburn, *Ideology in Social Science* (London: Fontana, 1972)

13 a. g. y., s. 350

14 a. g. y., s. 353

bu çelişki, kapitalizmin işlevsel sınırlılıklarını, farklı ilkeler üzerine kurulu yeni üretim ilişkileri devreye girmeden genişletilmesi imkânsız sınırları gösterir.

Godelier'in açıklamasının özel yararı, kanımca, –kendisinin belirttiği gibi– bu açıklamanın çelişkinin iki anlamını veya biçimini birbirinden ayırmanın önemini değil, aksine çatışmayı çelişkiden ayırmamız gerektiğini göstermesidir (hatta, Marx bu kadar açık bir ayrım yapmayıp, bu yüzden iki çelişki biçimini birbirinden ayırmasa bile).[15] Çelişki kavramının çatışma anlamında bu kadar yaygın olarak kullanılması yersizdir. Bundan dolayı, kapitalistler ve işçiler arasındaki sınıfsal bir ilişki olarak sermaye/ücretli emek ilişkisinin, *çıkar karşıtlığı anlamında içkin bir çatışma ilişkisi* ve az çok sürekli bir aktif mücadele ilişkisi olduğunu söyleyeceğim.

Önceden belirttiğim gibi, bir mücadele olarak çatışmanın toplumsal pratikler düzeyinde işlediğini söylemek Godelier'in vurgulamak istediği bir hususla benzerlik içinde görünür. Ancak, Godelier'in bu hususu açıklama tarzı kesinlikle doyurucu değildir: söz konusu açıklama işlevselci tezlerin bu kitapta reddetmeye çalıştığım bazı temel özelliklerini taşır. Godelier, tıpkı Althusser gibi, Hegel ve Marx'ın çelişki ve olumsuzlama kavramları arasında ilişki olmadığını kuvvetle vurgular: ona göre Marx, kendi çelişki anlayışının sonucu olarak, bu çelişkinin mantıktaki çelişkiyle benzerlik gösterdiği fikrini reddetmek zorunda kalmıştır. Sonuç olarak Godelier, çelişkiyi –toplumsal unsurların işlevsel denkliği olarak bütünleşme kavramıyla karşılaştırarak– işlevsel uyuşmazlık olarak anlar. Amerikan sosyolojisinde işlevselci literatürde çelişki/işlevsel uyuşmazlık denkliği çok sık olarak kurulsa[16] bile, bu denkleme kesinlikle itiraz ediyorum. Godelier,

---

15 Çatışma ve çelişki arasındaki bir ayrımdan *İleri Toplumların Sınıf Yapısı*'nda söz etmiştim: ancak, çelişkinin burada yapılan yorumunun artık sınırlı ve hatalı olduğunu düşünüyorum.

16 Bkz.: Pierre van den Berghe, 'Dialectic and functionalism. Toward a theoretical synthesis', *American Sociological Review*, vol. 28 (1963)

söz ettiği ikinci tür çelişkinin, yani 'yapılar arasındaki çelişki'nin 'ereksellik içermediği'ni, kendi metninde de görüleceği gibi, gerçekten de içermediğini söyler. 'Yapılar arasındaki çelişki'nin erekliliği işlevsel ihtiyacın erekliliği, yani, yapı veya sistemin bizzat toplumsal aktörler tarafından ifade edilmemiş ihtiyaçlarının erekliliğidir. Godelier'in açıklama tarzı, gerçekte, işlevselci literatürde oldukça yaygın açık ve gizli işlevler ayrımıyla benzerlikler taşır. (İşlevselci toplumsal değişme teorileri hakkında daha ayrıntılı açıklama için, bkz.: 6. Bölüm: *İstikrar ve Değişme: Merton ve Evans-Pritchard* adlı alt-başlığı.) Onun 'bir toplumun üyelerinin niyetli davranışsal rasyonalitesi' olarak adlandırdığı şey, 'ilgili toplumu karakterize eden toplumsal ilişkilerin hiyerarşik yapısının niyetlenilmemiş rasyonalitesi'nden ayrı tutulmalıdır; ikincisi, bir yapıdan başka bir yapıya geçişi düzenleyen işlevsel zorunluluğu anlatır.[17]

Godelier'in yaklaşımını tamamlayıcı nitelikte kullanışlı ve ilginç bir çelişki tartışması Elster tarafından yapılır.[18] Elster çatışmayı çelişkiden dikkatle ayırmaya çalışır ve toplumsal çelişkiyle mantıksal çelişki arasında yakın bir ilişki kurar –ancak, onun bu konuda Hegel'e hiçbir borcu yoktur.[19] Elster'in karmaşık ve oldukça kapsamlı analizinin sadece bazı bölümlerine değineceğim. Elster, çelişkiyi, biri 'kompozisyon hatası' (the fallacy of composition) olarak, diğeri ise 'asgari uygunluk' (suboptimality) olarak adlandırdığı iki durumla ilişkilendirir; ancak, bunlardan ikincisi ilkinden daha az önemli görüldüğü için üzerinde durmayacağım. Elster 'kompozisyon hatası' deyimiyle, bir aktörün belirli koşullar altında yapması muhtemel şeyin aynı an-

---

17 a. g. y. s. 367; ayrıca bkz.: van den Berghe, *Rationality and Irrationality in Economics* (London: New Left Books, 1972).

18 John Elster, *Logic and Society, Contradictions and Possible Worlds* (Chichester: Wiley, 1978)

19 Elster Althusser ve Godelier'i özellikle şöyle eleştirir (s. 90): çelişki terimi sermaye/ücret ilişkisini anlatmak için kullanılmamalıdır. Ancak o, Marx'ın sermaye ve ücretli emek arasında çelişkiden (*Widerspruch*) söz etmediği gibi bir yanlış iddiada bulunarak, Marx'a mazur görülebilecekten daha fazla terminolojik tutarlılık atfeder.

da birçok aktör tarafından da yapılmasının muhtemel olması gerektiği düşüncesi veya kabulünü anlatır. Sözgelimi, sadece herhangi bir müşteri belirli bir bankadan belirli bir zamanda parasını çekebileceği için, bütün müşterilerin de aynısını yapabileceklerini varsaymak bir hatadır. Elster kompozisyon hatasını –kendi çelişki anlayışına temel oluşturan– 'ters-sonuçluluk' (counterfinality) bağlamında tartışır. Ters-sonuçluluk, bir grubun bütün üyeleri kompozisyon hatası içeren öncüllere göre hareket ettiklerinde ortaya çıkan niyetlenilmemiş sonuçları anlatır. Ona göre, böyle bir durum mantıksal çelişki için belirlenmiş gerekleri karşılarken, her aktör rasyonalitesini sürdürür: zira, bağımsız olarak alındığında, her bireyin eylem temellerinde yanlış giden bir şey yoktur.[20] Elster çelişki olarak birçok ters-sonuçluluk örneği verse bile, burada, Marx'ın çelişki kavramına uygun olduğuna inanılan, kapitalizmde kâr oranlarının düşüşüyle ilgili bir alıntı yapmak muhtemelen daha isabetli olacaktır. Elster'in sözüyle, 'Marx, kâr oranlarındaki düşüşü bu düşüşe karşı alınan önlemlerin (emekten tasarruf araçlarının) sonucu olarak açıklar.'[21]

Kanımca, Elster'in çalışması Godelier'inkinden tamamen farklı nedenlerle önemlidir. Godelier'in yaptığı açıklamalar, sınırlılıkları ne olursa olsun, temel problemlere, yani Marx'ın kapitalist gelişmeyle ilişkili betimlediği dinamik süreçlere dayandırılır. Öte yandan, Elster (diğer kavramların yanı sıra), daha ziyade çelişki kavramının formel analizini yapmaya çalışır; ancak

20 Elster bir toplumsal unsurdaki süreklilik veya değişmenin işlevsel ihtiyaca göre açıklanabileceği anlayışını benim de tamamen katıldığım bir vurguyla reddeder. 'Eğer ... modern kapitalist toplumlarda devletin görünür tarafsızlığının, gerçekte kapitalist amaçlara açıkça taraf bir hükümetten daha uygun olduğu gösterilebilirse, iyi bilinen Marksist-işlevselci bir argüman bu fayda sağlayıcı etkinin devletin tarafsızlığını *açıkladığı* yargısına ulaşma eğilimindedir' (s. 121). Devletin tarafsız tavrının gerçekte nasıl oluştuğu ve yeniden-üretildiği gösterilmedikçe, bu yargıya ulaşılmaz: 'geri-bildirim bir iddia olarak öne sürülmek yerine *ispatlanmak* zorundadır' (s. 122). Ayrıca, Elster'ın E. F. Thompson'ın çalışmasından bir örnekle (s. 119 ve devamı) ilgili tartışmasıyla karşılaştırın.

21 a. g. y., s. 113. Ancak, Elster Marx'ın bu konuda kompozisyon hatasına düştüğünü ileri sürer. 'Marx hatalı bir biçimde, diğer tüm şeyler sabit kaldığında, belirli bir yeniliğin emekten-tasarruf olması gerçeğinden hareket 'le, bütün yenilikler aynı anda dikkate alındığında, bunun geçerliliğini koruduğu yargısına ulaşır' (s. 118).

onun verdiği ayrıntılı örnekler kendi tartışmasıyla Godelier'in verdiği örneklerden daha az ilişkilidir: aslında daha farklı örnekler seçilebilirdi. Elster'in analizinin önemi, çatışma ve çelişkinin kavramsal olarak özdeşleştirilmemesi ve sosyal teorideki çelişkinin mantıksal çelişkiden çok da uzak tutulmaması gereğini vurgulamasıdır.

Ancak Elster'in yaklaşımına bazı itirazlarım var. Elster toplumsal çelişki kavramını, ters-sonuçluluk üzerinden, tekil aktörlerin davranışlarının niyetlenilmemiş sonuçlarıyla ilişkilendirir (ancak o, niyetlenilenler dışında ortaya çıkabilecek diğer sonuçları dışarıda tutarak, bu sonuçları niyetlenilenler yerine ortaya çıkabileceklerle sınırlama konusunda dikkatlidir). Elster'in argümanlarını açıklarken verdiği çelişki örneklerinin çelişki olarak adlandırılmaya değer oldukları iddiasına itirazım yok; Elster'in yaklaşımında hatalı olan nokta, daha ziyade, bu örnekleri analiz ederken takındığı –çelişkiyi sadece bireysel davranışların toplam sonucu olarak alan– tutumdur. Marx'ın yukarıda sözü edilen azalan kâr oranıyla ilişkili örneğini anımsayın. Elster, sanki bu örneği sadece 'bir yanıyla' ele alarak, onu çelişki olarak ters-sonuçluluk düşüncesiyle ispata çalışır: kâr oranındaki düşüş bazı bireylerin kâr oranlarını artırmak için aldıkları önlemlerin genel sonucudur. Ancak, Elster'e göre, 'Marx'ın kâr oranındaki düşüşü açıklama biçimi' bu *değildir*. 'Diğer tarafından' bakıldığında, kâr oranında düşüş eğilimi, bireysel kapitalistleri artıkdeğer artışı sağlamak için önlemler almaya iten koşulları (veya koşullardan birini) sağlar. Çelişki, başka deyişle, kapitalist üretim sisteminin *yapısal özelliği*dir: kapitalist girişimcilerin etkinliklerinde kendini gösteren ters-sonuçluluk *sistemsel çelişki*nin bir ifadesidir ve bu çelişkiye göre açıklanabilir ('açıklanan' ibaresinin burada 'indirgeme'ye değil, aksine yapının ikiliğine işaret ettiğini önceki yazıda açıkladığımı umuyorum).

Godelier'in açıklaması kusurlu olabilir, ancak o topluma içkin yapısal eğilimlerle ilişkili bir çelişki kavramı oluşturmaya çalışır. Elster'in ilgilendiği çelişkiler, tamamen, niyetlenilen (ve-

ya arzu edilen) sonuçlar ve niyetlenilmeyen (veya arzu edilmeyen) sonuçlar arasındaki çelişkilerdir: bu açıklamada Marx'ın toplumsal değişme yorumunun temel bir özelliği olan –ve korunması gerektiğini düşündüğüm– 'olumsuzun olumlu yanı' fikrine hiçbir şekilde rastlanmaz. Elster, çelişki terimiyle, çelişkinin –Godelier'in sözünü ettiği– kapitalizmdeki ikinci anlamı, yani özel mülkiyet ve sosyalleşmiş üretim arasındaki çelişki arasında hiçbir ilişki olmadığını belirtir. Elster, ihtiyatsız davranarak, bunun Marx'ın yazılarında yer almayan ve "vulgar Marksizm'e ait gözde bir deyim" olduğunu söyler. Bu iddia kesinlikle yanlıştır, hatta Engels, Marx'tan daha açık bir biçimde, 'kapitalist mülkiyet ve toplumsallaşmış üretim arasındaki çelişki'den[22] söz etmeye daha fazla düşkün olsa bile. Önceden belirttiğim gibi, Marx'ın yazılarında bu görüşe inandığını kanıtlayan birçok ifade vardır ve kesinlikle bu çelişkiyi, diğerleri arasından sadece biri olarak değil, aksine kapitalist üretimin çelişkili doğasının en önemli örneği olarak almak gerektiğini düşünüyorum.

Çelişki ve çatışma

Sosyal teoride çelişki kavramı, artık, sosyal sistemlerin yapısal unsurlarıyla ilişkilendirilmeli ve 'işlevsel uyuşmazlık' yorumlarından uzak tutulmalıdır. Toplumsal çelişkiyi sosyal sistemlerin *yapısal ilkeleri arasındaki karşıtlık veya aykırılık* olarak tanımlıyorum; *birbirine bağlı olarak* işleyen bu ilkeler, aynı zamanda *çatışma halindedir*.[23] Bana göre, çelişkiler sistemsel yenidenüretim tarzlarının yapılaşması sürecinde ve bu yapılaşmanın bir sonucu olarak ortaya çıkarlar. Yapısal ilke veya sistem organi-

---

22 Engels, 'Socialism: utopian and scientific', Marx and Engels, *Selected Works*, s. 421.

23 Bu açıklamanın, yapmam gerektiği gibi, hâlâ çelişkinin çıkar karşıtlığından tamamen ayrı tutulmadığı *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*'ndaki (s. 125) ve ayrıca 'İşlevselcilik: *toz duman dağıldıktan* sonra'daki yorumdan (s. 127-128) üstün olduğunu düşünüyorum.

zasyonu ilkesiyle, sistemin yeniden-üretimini düzenleyen kurumsallaşmış karşılıklı ilişkiler bütününü, yani önceden sözü edilen üç sistemsel bütünleşme düzeyinden –dengelenme, geri-bildirim veya refleksif-kendini-düzenlemeden– biri veya hepsiyle işleyebilen karşılıklı ilişkileri anlatmak istiyorum.

Yapısal ilkelerin birbirine bağlı olarak ve aynı zamanda karşıtlık içinde işleyebilecekleri sözüyle ne anlatılmak istendiğini açıklarken, özel mülkiyet ve toplumsallaşmış üretim karşıtlığını çelişkili olarak almak isabetli olacaktır. (Kimi durumlarda, 'çelişkili' sıfatı isim hali olan 'çelişki' yerine yeğlenebilir, zira ikinci terim sabit bir yapıya sahip durağan ilişkileri anlatmak için kullanılabilirken, toplumsal çelişkiler her zaman hareket veya oluşum halindedirler.) Özel mülkiyet terimi, özel sermayenin egemenliğindeki, yani sermaye/ücretli emek ilişkisinin yenidenüretimiyle ilgili yatırım–üretim–kâr–yatırım döngüsünü anlatmakta yetersizdir. Godelier'in özel mülkiyet ve toplumsallaşmış üretim çelişkisine kapitalizmin başlangıç döneminde rastlanmadığı veya kapitalist üretim biçimine içkin olmadığı görüşüne ve onun Marx yorumuna katılmıyorum. Aksine, kapitalist üretim bu anlamda *doğası itibariyle çelişkili*dir; ancak, Marx'ın çizdiği doğrultuda ilerlediği sürece, kapitalizmin çelişkili karakterinin sonuçları vurgulanmıştır. Marx'ın argümanı, bana göre, en iyi şekilde şöyle ifade edilebilir: modern kapitalizmin nispeten ilk evrelerinde, kapitalist üretim tarzını *feodalizm içinde* bizzat temsil eden içkin çelişki kapitalist üretim biçiminin çelişkili doğasını gerçekte büyük ölçüde gölgelemiştir. Kapitalizm özü gereği çelişkilidir, zira kapitalist üretim biçiminin (özel mülkiyetin) işleyişi onunla çelişen bir yapısal ilkeyi (toplumsallaşmış üretimi) *gerektirir.* Başından beri, kapitalist üretim, bir yatırım–üretim–kâr–yatırım döngüsü içinde özel sermaye birikimini içerirken, kendisiyle karşıtlık içindeki başka yapısal unsurları gerektirir ve bu yönde bir eğilim sergiler. Bu çelişkili unsurların odağında kapitalist üretim 'anarşi'sine karşı üretim süreçlerinin sosyalleşmiş kontrolü yatar. Bu çelişkililik, 11. dipnotta Marx'tan aktardığımız alıntıda olduğu gibi, 'çelişkili birlik biçimleri' şeklini

alır. Bu olumsuzlama biçimleri komplekstir: özel mülkiyet ve toplumsallaşmış üretimin çelişkili ilişkisi değişkendir: kapitalist sistemin genel özellikleri değişirken bu ilişki de biçim değiştirir.

Çelişkinin tarihte ilerleyici hareket imkânının temeli olduğunu ileri süren Marksist konumu sorgulamıyor, aksine onu temel bir teorem olarak alıyorum. Ne de, 'ilerleyici' terimini ahlâken tarafsız bir kavram olarak görüyorum. Aksine, *sistem dejenerasyonu* teriminin de kullanılmasını öneriyorum: başka deyişle, tarihin olumsal yapıda olduğunu kabul ettiğimizde, *çelişkinin tarihsel değişmenin geriye dönük hareketine temel oluşturma veya gerilemeye yol açma* ihtimalini de kabul etmek zorundayız.

Marx çelişki terimini çok geniş anlamda kullandığı için, yapacağım ayrıma açıkça gerek duymamıştır. Bu ayrımdan daha önce söz etmiştim: temel ve ikincil organizasyon ilkeleri ayrımı ve, buna bağlı olarak, *temel* ve *ikincil* çelişkiler ayrımı.[24] Temel çelişkiler ile, bir toplumun veya toplum tipinin sistem olarak yeniden-üretimiyle aslî ve ayrılmaz bir ilişki içinde olduğu belirlenebilen çelişkileri anlatıyorum –ancak bu çelişkileri, ilgili sistemin yapılaşmasında yer aldıkları için, işlevselci temelde değerlendirmiyorum. İkincil çelişkiler ile, temel çelişkilerin yarattığı ve bir anlamda onların sonucu olan çelişkileri anlatıyorum. Kapitalizmin temel çelişkisi, örneğin, özel mülkiyet ve toplumsallaşmış üretim arasındaki aykırılık, sistem içindeki kendisinden kaynaklanan diğer çelişkili unsurlarla (örneğin, kentsel canlanma/bozulma döngüleriyle) ilişkilendirilebilir. İkincil çelişkiler, 'sistemin temel çelişkileri çözme girişimleri' değillerdir. Sık sık tekrarladığım gibi, burada geliştirilen görüşte, sistemler herhangi bir girişimde bulunmaz veya bir şeyleri çözmeye çalışmazlar; bu tür yüklemler sistemler veya topluluklara uygun düşmez.

24 Karşılaştırın: Mao, 'On contradiction', *Selected Works of Mao-Tse-Tung* (Peking: Foreign Languages Press, 1967) s. 331 ve devamı.

	MODERN KAPİTALİZM
TEMEL ÇELİŞKİ	Özel mülkiyet/ toplumsallaşmış üretim
TEMEL İKİNCİL ÇELİŞKİ	Ulus-devletin hegemonyası/ sermayenin uluslararasılaşması
SİSTEM DEJENERASYON TİPİ	Sağ totalitarizm (faşizm)

ŞEKİL 4.2

Burada Şekil 4.2'yi açıklamayacağım. Bu şema, bir sonraki kitapta,* (ne de olsa, hâlâ kapitalist ekonomik mekanizmaların egemenliğindeki bir dünya ekonomisi bağlamında işleyen) sosyalist devletçi toplumların çelişkili karakteri biraz ayrıntılı olarak analiz edilecektir. Sosyalist devletçi toplumların genel bir sistem dejenerasyon biçimi, yani *sol totalitarizm* (Stalincilik) sergilediklerini söylemek istiyorum.

Toplumsal bütünleşme/toplumsal çatışma ve sistem bütünleşmesi/sistemsel çelişki ayrımlarının sadece karşıtlıklar veya iki farklı boyuta ait 'zıt kutuplar' olmadıkları vurgulanmalıdır. Bundan daha diyalektik bir kavramlaştırma geliştirmek istiyorum. Çelişki sadece sistem bütünleşmesiy*le* birlikte ortaya çıkar; zira bu kavram, benim açıklamama göre, sistem bütünleşmesi kavramını gerektirir.

Bana göre, *diğer şeyler sabit olduğunda*, çatışma ve çelişki örtüşme eğilimindedir, ancak onların ayrışmasına hizmet eden farklı koşullar topluluğu vardır. Bu durumlarda çelişki ve çatışma analizi egemenlik analiziyle yakın ilişki içindedir: bu farklı koşullar topluluğundan biri veya tümü egemenlik yapılarının özellikleri olarak devreye girebilir. Eylemin *saydam-olmama*sı,

* Anthony Giddens, *Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi*, Çeviren: Ümit Tatlıcan, Paradigma Yayınları, İstanbul, Ocak 2000.

çelişkilerin dağılması ve *açık baskı* olarak adlandırılabilecek üç farklı koşullar topluluğu ayırt edebiliriz. Saydam-olmama (opacity) terimiyle, aktörlerin eylem koşullarına ve sosyal sistemlerin yeniden-üretimine sınırlı düzeyde nüfuz etmeleri ve katılmalarını anlatıyorum. Yapılaşma teorisine göre, eylem pratiklerin açıklanırlığıyla mümkün olduğu için, eylem koşullarının bireyler için tamamen saydam-olmaması mümkün değildir. Aktörler, eylemleri sırasında içinde davranışlarını gerçekleştirdikleri ve bizzat eylemleriyle yarattıkları yapısal çerçevelerden yararlanmak zorunda oldukları için, bu çerçeveler hakkında daima bilgi sahibidirler. Ancak, bu bilgililiğin imkân tanıdığı etki derecesi, tipik olarak, eylemi kısıtlayan (önceki yazıda belirtilen) özelliklerle, yani eylemin durumsal karakteri, zımnî bilgilerin söyleme aktarılma düzeyi, güdülenmenin bilinçsiz kaynakları ve eylemin sistemin yeniden-üretiminde yer alan niyetlenilmemiş sonuçlarıyla sınırlıdır. Kapsamlı bir ideoloji incelemesi gerektirdikleri için, bunların saydam-olmadığı durumları sonraki yazıya bırakıyorum.

Çelişkilerin dağılması ifadesiyle, çelişkinin çatışmayı içerme eğiliminin çelişkilerin birbirinden uzak tutulma derecesine bağlı olarak zayıflamasını anlatıyorum. Aksine, çelişkilerin birleşme ve 'örtüşme' düzeyi arttıkça hem çatışma hem de bu çatışmanın yoğunlaşma ihtimali artar. Açıkçası, çelişkilerin dağılması eylemin saydam-olmamasıyla bağlantılıdır, zira bu dağılma arttıkça 'çelişkililik'le ilgili belirli bir unsurun çatışma başlatacak bir kaynak olması ihtimali zayıflar.

Burada 'açık baskı'yla ilgili söylenecek fazla bir şey yoktur. Ancak, sosyal bilimlerde egemen bazı geleneklerin, şiddet ve gücün (veya güç tehdidinin) çatışmanın açık mücadele biçiminde ortaya çıkmasını engellemek amacıyla ne kadar başarılı olarak kullanılabileceğini göz ardı etme eğiliminde oldukları kabul edilmelidir.

EGEMENLİK	Kaynakların dengesizliği
GÜÇ	Özerklik/bağımlılık ilişkileri
ÇATIŞMA	Antagonizma veya mücadele ilişkileri
ÇELİŞKİ	Yapısal ilkelerin karşıtlığı

ŞEKİL 4.3

Şekil 4.3'te, kitapta şimdiye kadar geliştirdiğim düşünceleri soyut olarak bir araya getirdim. Ancak, yapısal bir kavram olan egemenlik ve çelişki aynı değerde değildir. Egemenlik çelişki içinde ve çelişki sayesinde yeniden-üretilir ve bu kavramı çelişki ve çatışma arasındaki ilişkilerin sonuçlarına göre açıklayabiliriz. Çelişki ve çatışma arasında dolaysız ancak olumsal bir ilişki vardır. Ancak, çelişki güçle sadece egemenlik aracılığıyla ve toplumsal etkileşimin yeniden-üretiminde kaynakların yapılaşma tarzı olarak ilişkilidir. Egemenlik ve güç arasında yakın ilişki olsa bile, egemenlik ve çatışma arasındaki ilişkiler güç ilişkilerı aracılığıyla dolayımlanırlar.

Güç, kontrol, tâbi kılma

Bu kesimde sosyal sistemlerde *kontrolün diyalektiği* olarak adlandırdığım olguyu ele alacağım. Bu faktör toplumsal aktörlerin kendi eylem koşulları hakkında çok şey bildikleri ve bilmeleri gerektiği teoreminin egemenlik ve güç kavramlarıyla kolayca ilişkilendirilebileceği temel alanlardan biridir (bkz.: 6. Bölüm, *Mekânda yer alma ve almama* alt-başlığı). İlgili problemler daha kapsamlı olsalar da, onlara özel bir bağlamda, Weber'in bürokrasi kavramını eleştirirken[25] değinece-

25 Weber'de genel bir biçimde ortaya konulur: *Economy and Society*, vol. 1. Ancak, *Gesammelte politische Schriften*'deki (Tübingen, 1958) hemen hemen aynı ölçüde önemli farklı parçaları karşılaştırın.

ğim. Fazlasıyla bilindiği için Weber'in bürokrasi analizini yeniden açıklamanın gerekli olmadığını düşünüyorum. İdeal-tip olarak bürokraside şu özellikler ayırt edilebilir: rasyonel-hukukî bir meşrulaştırma düzeni, bir otorite piramidi içindeki görevler hiyerarşisi; yazılı kurallar, ücretli, tamgün görevlerde meslekî uzmanlaşma ve, Weber'in tarihsel analiziyle ilişkili diğer temalarla bağlantılı olarak, çalışanların yönetim araçlarının sahibi olmamaları.

Burada ideal-tiplerin mantıksal doğası hakkındaki tartışmalarla ilgilenmiyorum, aslında sadece Weber'in bürokratik organizasyon anlayışının bazı özelliklerini değerlendireceğim.[26] Weber'in yaklaşımının iki boyutu, yani görevler hiyerarşisi ve bürokratik kuralların önemine değineceğim. Weber'e göre, bürokrasilerde otorite ve güç –onun bu terimlere yüklediği anlamlarda– tepede 'toplanır', öyle ki bürokratikleşmede artış az çok zorunlu olarak alt basamaklardakilerin eylem özerkliklerinin giderek azalması demektir. Bu olgu Michels'ı organizasyonlarda oligarşinin 'tunç yasası'nın varlığını daha sıkı vurgulamaya itmiştir. Bu eylem özerkliği kaybı Weber'in yazılarında özellikle kasvetli bir dünya görüşü olarak somutlaşır. Sanayi uygarlığının gelişmesi 'ruhsuz uzmanların, kalpsiz haz düşkünlerinin' ortaya çıkmasına yol açar. Weber'den daha radikal olan ve onunla paralel görüşler geliştiren başka yeni yazarların görüşlerini ele alma gereği duymuyorum. Weber'le farklılıkları her ne olursa olsun,[27] Marcuse'un tek boyutlu toplumu Weber'in bürokrasisinin daha irice bir halini andırır: o, sıkı bir hiyerarşi içinde örgütlenmiş kapalı ve uyumcu bir toplumdur.[28] Daha farklı bir bağlamda, Braverman'ın sınai girişimlerde işbölümü analizinde, emek-

26 Faydalı temel bir çalışma için, bkz.: Martin Albrow, *Bureaucracy* (London: Pall Mall, 1970).

27 Herbert Marcuse, 'Industrialism and capitalism in the work of Max Weber', Otto Stamer, *Max Weber and Sociology Today* (Oxford: Blackwell, 1971)

28 Marcuse, *One-dimensional Man* (London: Sphere, 1968) [*Tek Boyutlu İnsan*, Çevirenler: Afşar Timuçin -Teoman Tunçdoğan, May Yayınları, 2. Basım, İstanbul 1975].

le ilgili görevlerin kontrolünün işçiden üst kesimlere kayması-nın modern kapitalizmin teknolojik gelişmesindeki giderek ilerleyen (ve ayrıca görünüşte karşı konulamaz) bir süreç olduğu vurgulanır.[29] Ne bu yazıların önemini ne de söz konusu yazarların işaret ettikleri problemlerin acil ilgi gerektiren doğasını sorguluyorum. Ancak onların dikkat çekici özelliklerinden biri, teşhis edilen trendlerin, özellikle onlardan daha fazla etkilenenlere, oldukça sabit ve geriye çevrilmesi zor bir süreç gibi görünmesi ve, ayrıca, kökten dönüşüm umutlarının daha dindar temenniler olmasıdır. Weber'in kötümserliğinin, yaptığı analizin içerimlerine, modern işbölümü hakkında benzer 'çelik kafes' yorumları yapan ancak sadece kafesten genel bir kurtuluşu değil bu kafesin parmaklıklarının tamamen ortadan kalkmasını bekleyen yazarların görüşlerinden daha fazla uygun olduğu söylenebilir.

Ancak, ne Batılı kapitalist toplumlar ne de Doğu bloğundaki sosyalist devletçi toplumlar gerçekte tek boyutlu değillerdir, ne de Weber'in analizinin belirli temel özelliklerinin böyle bir yaklaşıma kanıtlar sağlayabileceği kabul edilmelidir.

1. Weber, yazılarında ekseriyetle yer aldığını reddetse de,[30] geleneksel toplumlarda aktörlerin sahip oldukları eylem özerkliği ile gelişmiş bürokratik sistemlerin 'çelik kafesten' organizasyonu arasında genel, ancak büyük ölçüde örtülü bir karşıtlık olduğunu düşünür. Ancak, bürokrasi ve eylem özerkliğini bu şekilde birbiri karşısına koymak kesinlikle yanlıştır. Bazı küçük, geleneksel topluluklar üyelerinin fazla özerk davranmalarına fazla izin vermemiş veya onları kendilerine daha fazla bağımlı kılmışlardır: sözgelimi, ataerkil aile sistemlerinde kadınların konumu.

---

29 Harry Braverman, *Labour and Monopoly Capital* (New York: Monthly Review Press, 1974)

30 Karşılaştırın: Wolfgang Mommsen, *The Age of Bureaucracy* (Oxford: Blackwell, 1974)

2. Modern bürokratik sistemlerde, alt konumlardakilerin kendi örgüt-içi görevleri üzerinde kontrol sağlayacak veya bu kontrolü yeniden ele geçirecek 'fırsatlar'a Weber'in kabul ettiğinden daha fazla sahip olduklarını varsaymak için haklı nedenlere sahibiz. Weber, bürokratiklcşmenin gelişimiyle örgüt içindeki katı güç hiyerarşisinin giderek arttığını düşünür. Ancak, Crozier'in açıkça gösterdiği gibi, örgüt-içi görevler hiyerarşisi, tipik olarak, daha küçük, geleneksel topluluklarda bulunmayan muhtemel kontrol alanları sağlar[31] Gerçekte, örgüt-içi resmi ilişkiler sıkıca yerleşip esnekliğini yitirdikçe, onları aşmayı sağlayacak fırsatlar da artar. Weber sanki bürokrasilerdeki resmi otorite ilişkileri örgütün her düzeyinde genel kabul görüyormuş gibi yazar. Aksine, egemen sembol sistemleri genellikle üst otorite düzeyindeki egemen konumlardakiler tarafından –belirli ölçüde oybirliğiyle– kabul edilir (karşılaştırın: 2. Bölüm, *Yapılaşma teorisi* alt-başlığı). Basit direnç veyahut bunaltıcı işlerden 'kaçma'da olduğu gibi,[32] alt konumdakilerin kontrolle ilgili unsurları muhafaza yönündeki başarılı mücadeleleri Weber'in kabul eder göründüğünden çok daha yaygındır. Bu kaçış *aslında* kontrol değildir; aksine o, kontrolün kapsamını genişletme yönündeki pratik girişimleri teşvik eden yetkili –ancak münasebetsiz– görüşü etkilemeyi sağlayacak önemli bir faktör olabilir.

Weber bürokratik örgütlerde yazılı kuralların önemini vurgularken kesinlikle haklıydı. Ancak, kurallar kendilerine itaat etmez veya kendilerini yorumlamazlar, aksine çoğu kez Weber'in kabul ettiğinden çok daha fazla çatışma odağıdırlar. Yazılı kurallar, şeklen düzenledikleri resmi ilişkiler kadar, çoğu kez ihlâl edilmeleriyle de ünlüdürler. 'Kuralı işletmek' sermaye-emek çe-

---

31 Michel Crozier, *Bureaucratic Phenomenon* (London: Tavistock, 1964)

32 Karşılaştırın: Laurie Taylor and Stanley Cohen, *Escape Attempts* (London: Allen Lane, 1976).

lişkileri içinde savrulan bir slogandan daha fazlasını anlatır. Ancak, sadece böyle olduğunda bile, emirlere itaat ettikleri varsayılan tâbi grupların onların uygulanmasından çoğunlukla fayda sağlar görünen kişilerle aralarına özellikle yarı-alaycı bir biçimde mesafe koymaya çalıştıklarına dair yeterince açık örnek vardır.

Yabancılaşmış emeğin rutinlerine faydacı/ironik/mizahi ve mesafeli katılımın normatif konsensüs olarak görülmesi 1950'ler ve 1960'ların ortodoks akademik sosyolojisinin temel hatalarından biridir (karşılaştırın: 7. Bölüm: *Ortodoks konsensüs* alt-başlığı). Bu hata daha genel bir faillik teorisi bağlamında sözünü ettiğim *sokaktaki bireyin küçümsenmesi* tutumundan uzak değildir: bu küçümseme kesinlikle Marksist-olmayan sosyal bilimle sınırlı değildir. Sosyologlar, genellikle üç nedenle, bunaltıcı tekdüze ve tekrara dayalı işlerde çalışanların yaptıkları işlere 'uyum sağlamakta' çoğunlukla zorlandıklarını düşünmüşlerdir. İlk düşünceye göre, sözel nüfuz düzeyi, bu koşullarda, sadece katılımcıların ilgili koşullar hakkındaki 'ciddi' açıklamaları ya da gözlemcinin 'araştırdığı' veyahut kabul edilir bulduğu şeyler esas alınarak kavranabilir. Atölyedeki kavgacı takılmalar, görünen içerik kadar *biçim* bakımından da, emek deneyimi ve ona verilen anlamlar konusunda, soru kâğıtları ve hatta derinlemesine görüşmelerden muhtemelen daha fazla bilgi sağlayabilir. Yoruma açık ikinci bir neden, araştırmanın çoğu kez sadece söze dökülenlerle sınırlandırılmasıdır: ancak, muhalif tarzlar ayrıca pratik bilinç içinde ifade edilirler. Üçüncü bir neden, aslında, görünüşte mevcut iş alternatiflerinin yokluğudur. Bu husus özellikle vurgulanmalıdır ve ideolojiyle ilgili problemlerle doğrudan ilintilidir. 'Mevcut alternatifler' ile, sadece benzer meslekler arasındaki yatay hareketlilik imkânını değil, 'işlerin başka türlü nasıl yapılabileceği' konusundaki anlayışları da kastediyorum.[33] Bu noktada,

33 Bu, *İleri Toplumların Sınıf Yapısı*'nda çatışma bilinci ve devrimci bilinç arasında yaptığım ayrımın temelini oluşturur.

aslında karşı-olgusal biçimde başka türlü davranma imkânını ima eden insanî faillik *ile* yabancılaşmış emek arasındaki ilişkiden söz edebiliriz. Bu imkânı açıkça sınırlayan koşullarda 'başka türlü davranmak' açık muhalefet olarak tanımlanamayacak şekillere bürünebilir.[34]

Kontrolün diyalektiği çok baskıcı kollektivite veya organizasyon biçimlerinde bile işler. Kontrolün diyalektiği, benim tezime göre, failliğin doğasında vardır; daha doğrusu, belirli pratiklerin gerçekleştirildiği ortamlarda bireylerin yeniden-ürettikleri özerklik ve bağımlılık ilişkileriyle inşa edilir. *Kontrolün diyalektiği sürecinde yer almayan birey, asgari düzeyde bile olsa, bir fail olmaktan uzaklaşır.* Önceden vurguladığım gibi, her güç ilişkisi, yani her özerklik ve bağımlılık ilişkisi karşılıklıdır: ilgili kaynakların eşitsiz dağılımı farklılıklar sergilese bile, her güç ilişkisi 'her iki yönde' özerklik ve bağımlılık gösterir. Kişi, deli-gömleği içinde olduğu gibi, tamamen hapsedilip gözetim altına alınabilir, belki de tüm eylem yeteneğini yitirip karşılıklı güç ilişkisi içindeki bir katılımcı olmaktan uzaklaşabilir. Bunun dışındaki, yani herhangi bir ilişkide insanî failliğin geçerli olduğu bütün örneklerde, güç ilişkileri iki taraflıdır. Bu tespit davranış ve intihar arasındaki yakın ilişkiyi açıklar.[35] Kendine zarar vermek (gerçekte) her zaman açık bir alternatif, başkalarının baskıcı güçlerini tam ve kesin olarak etkisiz kılan nihai bir reddediştir; bu yüzden, intihar bizzat güç kullanımıyla ilişkili bir davranış olarak anlaşılabilir.[36]

Kontrolün diyalektiğini metafizik bir ilkeye, modern bir köle-efendi diyalektiği yorumuna dönüştürmek istemiyorum. Kontrolün diyalektiği aslında sosyal sistemlerdeki düzenli güç ilişkilerinin aslî bir özelliğidir. O, bu yüzden, modern kapitalizmde sı-

34 Karşılaştırın: Richard Sennett and Jonathan Cobb, *The Hidden Inquiries of Class* (Cambridge University Press, 1977).

35 Albert Camus, *The Myth of Sisyphus* (New York: Knopf).

36 Bkz.: 'A theory of suicide', *Studies in Social and Political Theory.*

nıf çatışması analiziyle zorunlu ilişki içindedir. Ancak bu analizi yapmayı düşünmüyorum. Fakat, ilk emek hareketlerinin kontrolün diyalektiğinin işleyişinin tipik-örnekleri oldukları belirtilmelidir. Kapitalist gelişmeyle birlikte ortaya çıkan 'özgür' emek sözleşmesi, Marx'ın klâsik ekonomi politik eleştirisinde gösterdiği gibi, işverenlerin işçiler üzerindeki gücünü pekiştirmeye hizmet etmiştir. Ancak işçiler, emeklerini topluca çekerek emek sözleşmesini kendileri için bir kaynağa dönüştürmeyi başarmışlardır: buradan da emek hareketi doğmuştur

Materyalist tarih yorumu

Marx çelişki teorisini bir tarihsel değişme anlayışı, 'materyalist tarih yorumu' bağlamında geliştirmiştir. Bu kısımda Marx'ın materyalizm anlayışının yarattığı bazı (sadece bazı) problemler ele alınacaktır.

Marx'ın materyalist tarih anlayışıyla ilgili çeşitli yorumlar hem taraftarları hem de eleştirenlerin yazılarında bulunabilir. Marx'ın materyalist anlayış üzerine farklı niteleme ve yorumları yeterince net veya birbiriyle tutarlı olmadığı için, bu durum özellikle şaşırtıcı değildir. Burada daha ziyade, Marx'ın söyleyecekleriyle değil, onun yazılarına dayandığı varsayılan bir görüşün ne kadar doğru olduğuyla ilgileniyorum.

Marx'ın yazılarının bazı bölümlerinde, hepsi belirli ölçüde tutarlı olan farklı materyalist tarih yorumları ayırt edilebilir (kuşkusuz, daha fazlası da bulunabilir). Bu yorumlar şöyle sıralanabilir:

1. *Metodolojik bir reçete* veya tarihsel analiz yaklaşımı. Marx görüşlerini idealist felsefelere ve tarih-yazımlarına, özellikle Hegel ve izleyicilerine karşı geliştirmiştir. Onun sözleriyle, 'Cennetten dünyaya düşen Alman felsefesinin aksine, bu-

rada dünyadan cennete yükseliriz. Başka deyişle, kanlı canlı insana ulaşmak için, ne insanların söyledikleri, tasavvur ettikleri, düşündüklerinden, ne de insanlar hakkında söylenilen, düşünülen, tasavvur edilenlerden hareket ederiz. İşe gerçek, aktif insanlardan başlarız ...'[37] Marx, çoğu yorumlarında olduğu gibi, materyalist anlayışında da, tarihsel eğilimlere gerçeklik yükleyen soyut dogmalar yerine, insan toplumsal hayatının somut koşullarının tarihsel olarak araştırılmasını geçirir.

2. İnsanların ne edilgin nesneler ne de tamamen özgür özneler olarak alınamayacağını vurgulayan bir *insanî Praxis anlayışı.* Materyalist tarih anlayışı, bu bağlamda, hem idealizme hem de 'edilgin' veya 'mekanik' materyalizme karşıdır. Bunun en ünlü ve en parlak özlü açıklaması Feuerbach üzerine tezlerde bulunur: Marx burada, önceki materyalist anlayışların (ve sonraki birçok yaklaşımın!) temel kusurunun, insan aktörler arasındaki ilişkileri, ayrıca insan aktörler ve maddî dünya arasındaki ilişkileri aktif, pratik değil, aksine edilgin ilişkiler olarak görmeleri olduğunu ileri sürer. Marx'a göre insan hayatını araştırmak, insan ihtiyaçlarıyla yakından ilişkili toplumsal pratikleri araştırmaktır. İnsanların doğayla etkileşimi, etkin bir kendine maletme ilişkisidir: 'Tüm tarih, "insan"ın bir duyu algısı objesi olması ve insan ihtiyaçlarının (bu sıfatla, insanın ihtiyaçlarının) gelişmesi yönünde bir hazırlıktır.'[38]

3. Bir önceki perspektifle yakından ilişkili ancak ondan bir ölçüde farklı, *insan toplumunun gelişiminde emeğin önem*ini vurgulayan bakış açısı. Marx emeği, daima, açıkça ayırmadan iki anlamda kullanır. İlk anlamında emek kavramında

---

37 *German Ideology*, London: Lawrence and Wishart, 1965) [*Alman İdeolojisi*, Çeviren: Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara, 1976]. (Bu ve aşağıdaki diğer çevirilerde değişiklikler yaptım – A. G.).

38 'Economic and philosophical manuscripts' Bottomore, *Karl Marx: Early Writings*, s. 164

Hegel etkisi belirgindir ve bu kavram insan etkinliği ve maddî doğa arasındaki etkileşimi, insan kültürünün hayvanların 'sabit' ve içgüdüsel hayatından farklı tarihsel karakterinde kök salan etkileşimi anlatır. Emek, burada, insan toplumsal hayatının genel üretimi ve yeniden-üretimi olarak *Praxis*'e dönüşür. Ancak emek, Marx tarafından, emek veya iş sürecini, yani daha dar anlamda, ekonomik etkinlikler alanını anlatmak amacıyla da kullanılır. İlk anlamında emek analizini insan toplumunu tarihsel olarak anlamayı sağlayacak bir anahtar olarak görmek, tarihi ikinci anlamı temelinde açıklamaya çalışmaktan kesinlikle farklıdır. İkincisi, *bir toplumsal değişme teorisi* olarak materyalist bir tarih yorumuna götürür.

4. Toplumsal gelişmeyi belirlemede bir ölçüde ekonomik faktörlerin üstünlüğünü vurgulayan bir *toplumsal değişme teorisi.* Kuşkusuz, bu şekilde anlaşıldığında, Marx'ın yaklaşımın, 'ekonomi' veya 'ekonomik' ve 'belirlemek' terimlerinin nasıl anlaşıldığına bağlı olarak, farklı biçimlerde değerlendirilebilecek değişik yorumları vardır. İyi bilindiği üzere, Marx'ta ekonomik veya teknolojik determinizme yakın bazı ifadeler bulmak zor değildir; özellikle de *Felsefenin Sefaleti*'nden aktarılan üzerinde çok tartışılan alıntıda görüleceği gibi: 'Toplumsal ilişkiler üretici güçlerle yakın ilişki içindedirler. İnsanlar yeni üretici güçlere sahip olurken üretim biçimlerini, geçim kaynaklarını da değiştirirler; onlar bütün toplumsal ilişkilerini değiştirirler. Yel değirmeni size feodal lordlu, buharlı makine sınai kapitalistli bir toplum verecektir.'[39] Aynı şekilde, bilindiği üzere, Marx ve Engels, hayatlarının sonuna doğru, altyapı ve üstyapının karşılıklı bağımlılığını vurgulayarak, ekonomik altyapının gereğinden fazla vurgulanmasının kendi düşüncelerinin değerini zayıflatacağı kaygısını dile getirmişlerdir (özellikle en ün-

39 *The Poverty of Philosophy* (London: Lawrence and Wishart, n. D.) s. 92. ??

lüsü, Engels'in 'son kertede' ekonominin belirleyici rolüyle ilişkili sözüdür). Bu tespit bazı yorumcuları onların görüşlerinin aşağıdaki anlayışı ima ettiğini düşünmeye itmiştir.

5. *Altyapı ve üstyapı arasındaki işlevsel ilişkiler teorisi*: bu teoride idealizmin aksine, bir bütünlüğün unsurları olarak siyasal ve ideolojik kurumların ekonomik kurumlarla ilişkilendirilmesi gereği vurgulanır. Bu yaklaşım biçimine göre, 4'üncü teoriye ait bir yorumu savunulamaz olarak görürsek, insanî toplumsal etkinliğin farklı alanlarının işlevsel karşılıklı bağımlılığını vurgulayan bir anlayışla karşı karşıya kalırız. Yine de, işlevselci bir yorum, toplumun varoluşunun en temel işlevsel önkoşulu olarak ekonomik faaliyetin 'özel' karakteri tezini destekleyebilir. Marx'ta bu taktiği meşrulaştıracak bazı muhtemel yollar vardır:

> İşe, tüm insanî varoluşla ve bu yüzden tüm tarihle ilgili ilk ön-kabulle, yani insanların 'tarihi yapabilmek' için hayatlarını sürdürebilecek bir durumda olmaları gerektiği kabulüyle başlamamız gerekir... İlk tarihsel edim, bu yüzden, bizzat maddî hayatın üretimidir. Maddî hayatın üretimi, gerçekte, tarihsel bir edim, yani tüm tarihin –binlerce yıldır olduğu gibi günümüzde de, sadece insan hayatının devamı için her gün ve her an başarılması gereken– temel bir koşuludur.[40]

6. İnsan bilincinin içeriğinin bir şekilde maddî faktörler tarafından belirlendiği düşüncesine dayanan *indirgemeci* bir *bilinç teorisi*. Bu görüş farklı şekillerde ifade edilir. Ancak ana tez, vurgu derecesi değişse bile, toplumsal gelişmenin belirlenmesinde 'düşünceler'in 'maddî' veya 'ekonomik' gerçeklikten çok az özerk oldukları, hatta hiç olmadıkları şeklindedir; düşünceler toplumsal hayatın maddî koşullarını 'yansıtırlar'. Marx'a ait, bizzat böyle bir yoruma götürebilecek bir pasaj vardır: 'Bilinç asla bilinçli bir varoluştan, insanların varoluşu da onların gerçek yaşam süreçlerinden

---

40 *Alman İdeolojisi*, s. 39.

başka bir şey olamaz ... Gerçek, aktif insanları ve onların gerçek yaşam süreçlerini hareket noktası olarak alırsak, bu yaşam sürecinin ideolojik refleksleri ve yansımalarının gelişimini gözleyebiliriz.'[41]

7. *Sınıfsal bölünmeleri merkeze alan bir teori*: bu teoride, sınıfsal ilişkilerin diğer kurumların birbirleri karşısındaki konumlarını büyük ölçüde belirlediği veya yönlendirdiğine, bu yüzden sınıfsal çatışmanın (özellikle sınıflı toplumlarda) toplumsal değişmenin motoru olduğuna inanılır. *Komünist Manifesto*'da 'Şimdiye kadar varolan bütün toplumların tarihi sınıf mücadeleleri tarihidir'[42] iddiası yer alır. Bu iddianın altında, *Alman İdeolojisi*'nde ve sonradan *Grundrisse*'da savunulan, "toplum biçimlerini sınıflandırmanın ve başlıca toplumsal değişme süreçlerini açıklamanın temeli üretim tarzlarıyla koordinasyon içindeki mülkiyet ilişkileridir" tezi yatar.

Bu farklı Marksizm yorumları, bazı durumlar dışında, birbirini tamamen dışlamaz. Burada, ilk iki yorum biçimini ve 3. yorumun ilk kısmını, farklı nedenlerle 5. ve 6. yorumları ele almayacağım. İlk üç yoruma benimsediğim bir yaklaşımın ifadesi oldukları için değinmeyeceğim: zaten onları önceki yazılarda ayrıntılı olarak açıklamaya çalışmıştım. Diğer tartışmalarımdan görülebileceği gibi, kabul edilemez oldukları için, 5. ve 6. yorumlar üzerinde durmuyorum. Bana göre, 4. ve 7. yorum biçimlerinde önemli geçerli yanlar vardır; ancak, her ikisinin de nasıl formüle edileceği ve aralarında nasıl bir ilişki kurmamız gerektiği konusunda dikkatli olmak gerekir.

Yukarıdaki sınıflamada, bu yazının başında yaptığım gibi, Marx'ın yaklaşımını geliştirdiği ünlü metni *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın 'Giriş' yazısından alıntılar yapma gereği

41 a. g. y., s. 37-38.

42 *Communist Manifesto*, Marx and Engels, *Selected Works*, s. 35.

duymadım. Bu giriş yazısı, yüksek genellik düzeyinde ifade edilen bazı farklı düşünceler içermektedir, ancak sadece aşağıdaki iddiaları değerlendirmek istiyorum:

> Bir toplumdaki maddî üretici güçler, gelişimlerinin belirli bir evresinde mevcut üretim ilişkileriyle veya –aynı şeyin sadece hukuki bir ifadesi olan– işlerlikteki mülkiyet ilişkileriyle çatışma içine girerler. Bu ilişkiler, zamanla üretici güçlerin gelişme biçimlerinden onların prangalarına dönüşür. Böylece, bir ikinci devrim dönemi başlar. Ekonomik temelin değişmesiyle, tüm muazzam üstyapı az veya çok süratle dönüşüme uğrar...[43]

Bu alıntının önemini 4. ve 7. yorum biçimlerinin yarattığı problemler çerçevesinde değerlendirirken iki temel soru sorulmalıdır. Üretici güçler/üretim ilişkileri şeması gerçekte, genelde Marx'ın iddia ettiği gibi, radikal toplumsal dönüşümleri açıklayacak genel uygulamaya sahip bir çerçeve midir? Üretici güçler/üretim ilişkileri şeması sınıfsal bölünmeler ve çatışmaları açıklayabilir mi?

Bu sorulardan ikincisini yazının son kesiminde analiz edeceğim. İlk soru, kanımca, işe yarar bir biçimde şöyle sorulabilir: Üretici güçlerin evrimi tipik olarak üretici güçler düzeyinde mi gerçekleşir? Aynı soru şöyle de sorulabilir: tarihin farklı dönemlerinde veya farklı toplum tiplerinde, üretici güçlerdeki gelişmeler hangi ölçüde göreli 'özerk' ekonomik değişme süreçlerinin sonucudur? Althusser'in bu soruya cevabını sonraki kesimde değerlendireceğim. Ancak ona katılmıyorum. Althusser toplumsal formasyonlarda 'belirleyici'/'başat' ayrımı yaparak 7. yaklaşıma benzer 'ekonomist' toplumsal gelişme açıklamalarından uzak durmaya çalışır. Böylece kapitalizmden önce ekonominin başat (dominant) konumda olmadığı kabul edilebilir. Belirleyici 'son kertede' yer alır. Ancak 'son kertede' deyimini, aşağıda belirttiğim gibi, Althusser'in ortaya koyduğu şekliyle savunmak mümkün görünmemektedir; kavram aslında ortodoks anlayışa verilen

43 Marx and Engels, *Selected Works*, s. 182-183.

bir ödündür. 'Son kertede' deyimini literatürden tamamen atma konusunda kararlı olunması ve Marx'ın, diğer toplum biçimlerinden farklarını yeterince değerlendiremediği kapitalizmi araştırmak için büyük çaba harcadığının belirtilmesi daha mantıklı görünmektedir. Başka deyişle, üretici güçlerin evriminin, üretici güçler düzeyinde, belirgin olarak *sadece kapitalizmle birlikte* gerçekleştiğini öne sürebiliriz. Zira, adının hem bir üretim sistemi tipi hem de genel bir toplum tipi olarak kullanılmasından da anlaşılacağı üzere, kapitalizm *doğanın sömürüsünü toplumsal değişmenin itici gücüne dönüştürür*. Kapitalizm sürekli teknik yenilikler ve üretici güçlerin genişlemesi yönündeki itici bir gücün etkisi altında gelişir: bu gelişme, sermayenin genişlemiş yeniden-üretiminin bizzat kapitalist üretimin işleyişiyle ilerlemesi anlamında 'özerk'tir.

Althusser ve yapısal nedensellik

Althusser'in yazıları Marx'ın hem 'teknikçi' veya 'ekonomist', hem de 'tarihselci' yorumlarına bir tepkidir: ikinci kategoride özellikle Hegel'den büyük ölçüde etkilenen Marx yorumları yer alır.[44] Bu yüzden, Althusser 'bütünlük' kavramını Lukács gibi yazarların ilk yazılarındakinden tamamen farklı bir biçimde kullanır. Bütünlük, bir toplumsal formasyonun kurucu unsurları olarak birbirlerinden nispeten özerk bir biçimde işleyen 'nesnel düzeyler'in birliğidir. Bu düzeylerin bir toplumsal formasyon içindeki etkileri eşit değildir: bir 'hâkim yapı'dan söz edebiliriz.

44 Althusser'in daha genel felsefi yaklaşımından mümkün olduğu kadar soyutlayarak aldım. Örneğin, bu yaklaşımın yaratabileceği tuhaflıklardan biri için, Hirst ve Hindess'in farklı çalışmalarıyla karşılaştırınız: Barry Hindess and Paul Q. Hirst, *Pre-capitalist Modes of Production* (London: Routledge, 1975); *Mode of Production and Social Formation* (London: Macmillan, 1977); Anthony Cutler, Barry Hindess, Athar Hussein, *Marx's 'Capital' and Capitalism Today*, 2. cilt (London: Routledge 1977 ve 1978).

Ekonomik altyapı bu düzeylerden biri olsa bile, formasyon içindeki diğer düzeyleri çoğunlukla –terimin çağrıştırdığı anlamlarda– 'belirlemez'. Ekonomik altyapı, bir toplumsal formasyondaki hâkim unsurları sadece 'son kertede' belirler.

> Ekonomik diyalektik asla *kendi başına* aktif değildir. Tarihte, bu örnekler, üstyapılar vb., işleri yapılırken; veyahut Zaman, Majestesi Ekonomi uzun adımlarla Diyalektiğin kraliyet yolunda –kendi pür fenomenleri olarak– ilerlerken dağılıp gözden kaybolmadan asla saygıyla kenara çekilmezler. İlk andan son ana kadar, 'son kerte'nin kasvetli saati asla gelmez.[45]

Nitekim Althusser'e göre, üretici güçler ve üretim ilişkileri arasındaki çelişki tek başına ve köklü bir toplumsal dönüşüme yol açmaz. O, bir toplumsal formasyondaki en temel çelişki olarak, bütünlüğün diğer düzeyleri arasındaki eşitsizliğin ifadesidir. Althusser bunu üst-belirlenim* ve yapısal nedensellik kavramlarıyla açıklar. Althusser bu kavramlarla Marksist bir altyapı/üstyapı teorisi yerine 'çoğulcu' bir anlayışı veya önceki kesimde açıkladığım 5. yorum biçimine ait bir görüşü geçirdiği suçlamasından kurtulmaya çalışır. Althusser'e göre, çelişkiler asla bağımsız değillerdir, aksine üst-belirlenim içindedirler: hâkim yapı bütünü meydana getiren çelişkilerin her birinde mevcuttur. Üretici güçler/üretim ilişkileri çelişkisi bütünlüğü oluşturan düzeylerin eşitsiz ilişkilerinde ifadesini bulur. Ancak bu eşitsiz ilişkiler, kendi çelişkilerini artıracak, böylece üretici güçler/üretim ilişkileri aracılığıyla 'geri etkide bulunacak' biçimde birbirlerini 'karşılıklı olarak etkileyebilirler' ve süreç bu şekilde devam eder. Bu çelişkiler dağıldıklarında veya ortadan kalktıklarında devrimci değişme gerçekleşmez; öte yandan, bu çelişkilerin birleşmesiyle top-

45 Louis Althusser, *For Marx* (London: Allen Lane, 1969) s. 113.

* 'Althusser bu kavramla, değişmeye yol açan ve onu belirleyen tüm bu üç düzeyle, toplumun büyük bir iç çelişkiler ve çatışmalar yığınıyla yüz yüze geldiğini anlatmak ister. Ayrıca, her bir düzey yapısında kendi iç çelişkilerini barındırır ... Her düzeydeki çatışmalar, –Çarlık Rusyası'nda olduğu gibi– nihayetinde, bir araya gelir ve birbirini destekler...' *Key Ideas in Sociology*, Martin Slattery, Nelson, 1991 [Ü. T.].

lumsal formasyonun mevcut yapısında bir 'parçalanma' yaşanabilir. Eşitsiz gelişme, bu yüzden, toplumsal formasyonun ilineksel bir özelliği değil, tamamlayıcı bir unsurudur: Althusser üstbelirlenim kavramını Lenin'in kapitalist ülkeler zincirinde en zayıf halka olarak Rusya analizinden genellemeler yaparak doğrulamaya çalışır.

Üst-belirlenim fikri, Althusser'e göre, geleneksel nedensellik anlayışlarıyla açıklanamaz. O karşı çıktığı bu tür iki anlayıştan söz eder. Biri, özellikle Descartes'la ilişkili, ancak muhtemelen nedenselliğin, olaylar veya olay kategorileri olarak görülen nedenler ve sonuçlar arasındaki 'geçici' bir ilişki olarak düşünüldüğü Humecu görüşü içeren 'mekanik' açıklama biçimidir. Althusser diğer anlayışı, Leibnitz'e kadar götürse bile, özellikle Hegel'in geliştirdiği biçimiyle alır: bu yaklaşım 'anlamlı nedensellik' (expressive causality) kavramını içerir. İlk yaklaşımda bütünün parçaları üzerindeki etkilerini kavramlaştırmak hiçbir şekilde mümkün değilken, anlamlı nedensellik kesinlikle buna imkân tanır: bu kavram, bir bütünlüğün her unsurunun onun 'öz'ünün ifadeleri veya uğrakları (moments) olduğunu anlatır: 'özün iç ilkesinin bütün içinde her noktada mevcut olması'[46]. Althusser bu iki görüş ile reddettiği Marksist yaklaşımlar –Marx'ın ekonomist ve tarihselci yorumları– arasında bağ kurar. Althusser'in 'yapısal nedensellik' kategorisi, parça ve bütün arasındaki karşılıklı ilişkiyle daha fazla ilgilenildiği sürece, ilkinden ziyade ikinciyi andırır; ancak ona göre, yapılaşmış bir bütünlükte özler temelinde düşünemeyiz.

Yapısal veya metonimik nedensellik kavramları, Althusser'e göre, Marx ve Freud'a götürülebilir. Bu yüzden, Freud'dan 'üst-belirlenim terimini almakla sosyal teoriye yeni bir şeyi sokmuş olmayız; Marx ve Freud benzer bir problemi çözmeye çalışmıştır: yapı ve onun etkilerinin birbirlerini nasıl belirledikleri'.

---

46 Louis Althusser and Etienne Balibar, *Reading Capital* (London: New Left Books, 1970) s. 186 ve devamı [*Kapitali Okumak*, Türkçeleştiren: Celâl A. Kanat, Belge Yayınları, İstanbul 1995].

Althusser'in yapısal nedensellik terimini kullanmasının sebebi, bir yapının etkileri aracılığıyla varolduğunu göstermektir:

> Dolayısıyla bu kavram, etkilerin yapının dışında varolmadığını, yapının *damgasını vurmayı* başardığı önceden mevcut bir nesne, unsur veya alan olmadığını ima eder: aksine o, yapının kendi etkilerinde içkin olduğunu; Spinoza'nın terimi kullandığı anlamda, *yapının tüm varoluşunun kendi etkilerini içerdiğini*; özetle sadece kendi parçalarının özel bir bileşimi olan yapının kendi etkileri dışında bir hiç olduğunu ima eder.[47]

Althusser'in görüşleri üzerine bu kısa açıklama onun metonimik nedenselliğin insanî faillikle ilişkisi üzerine yaptığı bazı yorumlara değinmeden geçiştirilemez. Althusser'e göre, toplumsal bütünlüğü bir yapı olarak, ve böylece 'özerk' veya –onun deyişiyle– 'unsurlarını belirleyen' bir şey olarak anlarsak, buradan, insan aktörlerin bir yapı içindeki konumları işgal eden birer varlıktan öte bir şey olmadıkları sonucu çıkar: aktörler, onun artık adı çıkmış terimleriyle, yapının 'destekler'i veya 'taşıyıcılar'ıdırlar. 'Üretim *ilişkileri* (ayrıca siyasal ve ideolojik toplumsal ilişkiler) antropolojik bir öznelerarasılığa indirgenemezler: zira söz konusu ilişkiler, aktörler ve nesneleri, üretim nesneleri ve aktörler tarafından işgal edilen ve 'desteklenen' özel bir ilişkiler, yerler ve işlevler dağılımı yapısı içinde bir araya getirirler.'[48] Özne kategorisi, daha doğrusu özne/nesne ayrımı, Althusser'e göre, sadece ideoloji içinde yaratılır. Althusser'in teorisinde bu üstyapı anlayışı alıkonulur: ideoloji, tarihin gerçek taşıyıcıları olan toplumsal formasyonların yapısal özelliklerinin 'destekler'ini belirli bir bilince ve ihtiyaçlara sahip öznelere dönüştürerek, 'birey'i 'toplum'a katar.

Althusser'in ideoloji anlayışına sonraki yazıda genel bir ideoloji tartışması bağlamında değineceğim. Burada, Althusser'in 'üst-belirlenim' kavramı; üretici güçler/üretim ilişkileri şeması-

---

47 a. g. y., s. 188-189.

48 a. g. y., s. 180.

nın 'son kertede' belirleyiciliği tezi; ve metonimik nedensellik kavramı ele alınacaktır; son olarak, yapı ve faillikle ilgili problemlere geçeceğim.

Althusser'in 'üst-belirlenim' kavramını değerlendirirken, bu düşünceyi Leninist en zayıf halka kavramıyla nasıl ilişkilendirdiğine bakmak faydalı olacaktır. Rusya devrime hazır bir ülkeydi, zira onun içinde, gelişmiş kapitalist kesimlerin ve geri kalmış, yarı-feodal düzenin birlikteliğinin yarattığı birçok temel çelişki yoğunlaşmıştı. Althusser'e göre, bu örnek üretici güçler/üretim ilişkileri çelişkisinin toplumsal değişmeyi doğrudan başlatmadığının açık bir göstergesidir; 'kırılgan bir birlik içinde bir araya gelen' diğer çelişkilerin yoğunlaşması gerekir. Başka deyişle, 'devrimci kopuş', Althusser'in deyimiyle, üst-belirlenir. Ardından o, 'olay bu görünüşte alışılmadık koşullar topluluğu içinde bu şekilde gerçekleşiyorsa, niçin onun bu koşullarla sınırlı olduğunu varsayalım?' sorusunu sorar. Gerçekte, devrimci Rusya örneğinde, üst-belirlenmiş çelişki içindeki toplumsal formasyonlara has özel bir durum söz konusudur.

Önceden belirttiğim gibi, toplumsal değişmenin çelişkilerin birleşmesi temelinde analizi önemlidir. Üst-belirlenim kavramı sosyal teoriye sadece iki temel koşulla sokulabilir.

1. Laplanche ve Pontalis'in belirttiği gibi, Freud'ta 'üst-belirlenim' kavramı iki farklı anlama sahiptir. İlkine göre, psikolojik bir formasyon, farklı anlam dizileri içinde ifade edilen, her biri farklı yorum düzeylerinde iç-bütünlük sergileyen bilinçsiz bir unsurlar çeşitliliğini anlatır. İkinci anlama göre, psikolojik bir formasyon hiçbiri tek başına diğerlerini yeterince açıklamayan birkaç neden tipinin yakınlaşmasının sonucudur.[49] Gerçekte, sadece bunlardan –Freud'un açık olarak kullanmadığı– ikincisi Althusser'in üst-belirlenim kavramıyla ilişkili görünür.

49 J. Laplanche and J. B. Pontalis, *The Language of Psycho-analysis* (London: Hogarth Press, 1973) s. 292-293.

2. Sosyal analizde 'üst-belirlenim' kavramı toplumsal değişmenin 'belirlenimi' kavramı, yani nedensellik ve faillik konusunda yeterli bir açıklama yapmayı gerektirir. Ancak bunlar Althusser'in genel teorik şemasının en kusurlu kısımlarıdır.

Elbette, Althusser'in 'ekonomizm' ve Hegelci bütünlük yorumları eleştirisinde haklı yanlar vardır. O, ekonomizmle, siyasal veya ideolojik unsurların toplumun gelişimi üzerinde çok az etkisi olduğunu düşünen ya da onları indirgeyici bir tarzda açıklamaya çalışan Marx yorumlarıyla bağını koparmaya çalışır. İkinci hususta, tamamen haklı olarak, bütünü oluşturan 'düzeyler' veya 'bölgeler' arasındaki farklılaşmayı, özellikle aralarındaki gerilimi ısrarla vurgular –hatta inanır göründüğü gibi, bu anlayış Hegelci veya Hegel'den etkilenmiş bütünlük yorumlarından kesinlikle uzak olmasa bile. Ayrıca, üretici güçler/üretim ilişkileri çelişkisinin sadece (zamandan-bağımsız olarak) 'son kertede' belirleyici olduğu tezi, toplumun organizasyonunda ekonomik-olmayan kurumların önemine olumlu bakılmasına yardımcı olur. Ancak bunun için önemli bir bedel ödenmesi gerekmektedir: zira, 'son kertede' kavramı Althusser'de kesinlikle bulanıktır ve metafizik bir dogma olmakla bir tür çoğulcu işlevselciliğe kabaca yakın düşen bir yorum olmak arasında gelip gider.[50] Altyapı/üstyapı ayrımının veya toplumsal değişmede ekonomik faktörlerin rolünün bir savunusu olarak, bu kavramın güçlü ve zayıf yanları vardır. Bir tür açık bir ilke olarak ortaya konduğunda oldukça güçlüdür (ancak, 'son kertede'nin hangi anlamda 'nihayetinde' belirleyici olduğu yeterince açık olmadığı için kavram muğlaktır). Kavram, ekonominin karakteri veya en azından üretici güçler/üretim ilişkileri çelişkisinin gerçekte nasıl belirleyici olduğu yeterince belirlenmediği sürece oldukça

50 Althusser'in daha yeni sözleri için, bkz.: Louis Althusser, *Essays in Self-criticism* (London: New Left Books, 1976) s. 176 ve devamı [*Özeleştiri Öğeleri*, Türkçesi: Levent Targu, Belge Yayınları, İstanbul, Mart 1991].

zayıftır.[51] Althusser bazen ekonominin etkisini bilinçdışıyla karşılaştırır: o doğrudan gözlenemez ve sadece diğer yapılar aracılığıyla kırılmaya uğrayarak varolur. Ancak, bu tespit ne ekonomik belirlenimin doğasına bir açıklama getirir, ne de ekonomik ilişkilerin bir toplumsal formasyonda egemen konumdaki düzeyleri belirlediği tezini doğrular.

Bu sıkıntıların kaynağı, bir ölçüde, Althusser'in metonimik nedensellik düşüncesinin sınırlılıklarıdır. Bu husus değerlendirilirken Althusser'in yapısalcılığa borçlu olduğu yanlar belirtilmelidir. Althusser, çoğunlukla karşı çıkmasına rağmen, yapısalcı olarak görülür.[52] Büyük ölçüde terminolojik olduğu için, tartışmayı daha fazla ertelemeye gerek yoktur. Althusser'in teorisi kelimenin tam anlamında 'yapısalcı' değildir: bir başka bağlamdan paralellik kurarsak, bu durum bilim felsefesinde Popper'ın 'pozitivist' olmasından daha fazla bir şeyin ifadesidir.[53] Althusser özellikle Lévi-Strauss'un bazı temel öğretilerini eleştirir. Öte yanda, Popper ve pozitivizm ilişkisinde olduğu gibi, Althusser'in de –Lévi-Strauss dahil– genelde 'yapısalcı' olarak adlandırılan diğer yazarların benimsedikleri genel perspektiflerle bazı özellikleri paylaştığı kesindir. Bu ortak yanlar, bizzat yapı kavramını tercih etme, sıkı bir 'hümanizm' eleştirisi ve belirli bir toplumsal bütün anlayışını içerir. Burada özellikle önemli olan sonuncusudur. Kitapta önceden gösterdiğim gibi, Saussure, kendi dilbilim açıklamasında sosyal bilimlerde büyük ölçüde öne çıkan 'bütün' kavramlarından farklı bir bütünlük kavramı kullanır. Sausssure'un formüle ettiği ve sosyal bilimlerde kabul gören (orada) bulunma/bulunmama diyalektiği, uygun şekilde geliştirilirse, önemli bir düşüncedir. Onun temel niteliklerinden biri, bütünlüğün sadece anlar içinde –veya Althusser'in deyişiyle, etkileri içinde– va-

---

51 Karşılaştırın: Miriam Glucksman, *Structural Analysis in Contemporary Social Thought* (London: Routledge, 1974) s. 129 ve devamı.

52 Karşılaştırın: *Özeleştiri Öğeleri*, s. 126-131.

53 Theodor Adorno, *The Positivist Dispute in German Sociology* (London: Heinemann, 1976).

rolduğu anlayışıdır. Böyle bir anlayışı Marx'ta bulabileceğimiz kesindir, ancak her ne kadar aksini iddia etse de, esas olarak bu konuda Hegel'e borcu kesindir. Althusser, aslında, yapının etkileri içinde varolduğunu söyleyerek, bu bütünlük kavramını nedensellik kavramı temelinde yorumlamıştır. Ancak, bunun bir yararı yoktur. Bulunma/bulunmama diyalektiği, genelde anlaşıldığı gibi, nedensel bir ilişki değildir, ne de böyle bir ilişkiye dönüştürülmesi gerekir: aslında, Althusser'in sözünü ettiği 'geçişli' nedensellik ilkesi dahil edilmediğinde, bu verimsiz bir hareket olarak kalır. Althusser'in teorisi, yapı ve sistem arasında ayrım yapılmaması bakımından, önde gelen yapısalcı perspektiflerle uyum içindedir: bu ayrım benimsendiğinde, önceki yazıda gösterdiğim gibi, toplumsal yeniden-üretimle ilgili 'geçişli' nedensellik analizini kurban etmeden (orada) bulunma/bulunmama diyalektiğinin gerçek önemini kabul edebiliriz.

Althusser'in öznellik üzerine tartışmaları da yapısalcı vurgulardan güçlü izler taşır, ancak o insan aktörlerin benlik-algılarına yapısalcı yazarlardan bile daha az yer ayırır. Ne bireylerin toplumsal formasyonları meydana getiren ilişkilerin 'dayanaklar'ı olarak alınışı, ne de öznelliğin tamamen ideoloji içinde biçimlendirildiği tezi fazla incelemeye gelmez. Althusser'in, tek hareket halindeki güç (metonimik nedensellik olarak gördüğü) üst-belirlenmiş çelişkidir fikrine dayanan yapı anlayışından yola çıkarak yapı/faillik ikiliği kesinlikle kavranamaz.

Çelişki ve sınıfsal egemenlik

Yazıyı bitirirken, kabaca çelişki ve sınıfsal egemenlik ilişkisini açıklamaya çalışacağım: bu ilişkiler bir sonraki kitapta kapsamlı olarak incelenecektir.

Marx, Hegel'e karşı çıkarken, çelişki ve olumsuzlama kavramlarını esas olarak sınıf çatışması kavramıyla ilişkilendirir. Marx, sınıfsal egemenliğin ortaya çıkışıyla tarihin yeni bir dina-

mizm kazandığını ifade ederken haklıdır (ancak bu görüş iddia ettiği kadar özgün değildir). Ancak bana göre, sınıfsal egemenliği, insan toplumunun çelişkili bir biçimini sergileyen bir tarz olarak almak yerine, sadece çelişki ve olumsuzlamayla ilişkilendirmek yanlıştır.

Ardından, temel bir teorem olarak, bütün toplum biçimlerinde, insanların *doğayla çelişkili bir ilişki içinde* yaşadıklarını ileri sürüyorum. İnsanlar, doğa içinde maddî ortamlardaki bedensel varlıklar olarak yaşamaları ve onun bir parçası olmaları nedeniyle, doğayla çelişkili ilişki içindedirler; ancak insanlar, ayrıca, fizik nesne veya olaylara indirgenemeyen 'ikinci bir doğa'ya sahip olarak doğadan ayrılırlar. Bütün dinlerin kalbinde yatan bu çelişki, evrensel ifadesini, muhtemelen, –her insan hayatının faniliğini görünür kılan– zaman-uzam ilişkisinin görünür sonsuzluğunun olumsuzlanması *Dasein*'in sonluluğunda bulur. O gerçek bir çelişkidir, zira doğanın 'ikinci doğa' tarafından olumsuzlanması, yani insanın doğadan farklılığını oluşturan 'çelişkili birlik' sayesinde, doğa içinde kurulmuş olan düzenler ve ona uygulanan kontrol biçimleri sürdürülür. Ancak, *Dasein* ve Varlığın sürekliliği arasındaki ilişki her zaman dolayımlıdır: toplum veya toplumsal yeniden-üretimin –yapının ikiliği temelinde– gerçekleştirildiği kurumlar aracılığıyla. İnsanî varoluşun varoluşsal çelişkisi, böylece, gerçekte onun tek aracı olan yapısal çelişkiye dönüştürülür.

Çelişkinin kurumsal dolayımlanışının, Lévi-Strauss'un deyimleriyle, 'donuk' toplumlarda 'dinamik' toplumlardakinden daha farklı bir biçim kazandığını ileri sürüyorum –ikinci kategorideki toplumlarda çelişkiler sınıfsal çatışmaların dinamik hareketiyle açığa çıkarlar. Donuk toplumlarda, insan ve doğa arasındaki çelişkili ilişki *onun iç birleşimiyle* ifade edilir. Bana göre, Lévi-Strauss'un vurgulamak istediği temalardan biri şudur: doğa insan düşüncesi ve insan eylemiyle ilgili kategorilerden bağımsız değildir, aksine onların oluşumlarının tamamlayıcı bir parçasıdır. *Christophorus Christum, sed Christus sustulit orbem:*

*Constiterit pedibus dic ubi Christophırus?** Çelişki aslen temel kurumlar biçiminde, özellikle akrabalık ve mitoloji olarak dolayımlanır. Sadece sınıfsal bölünmenin ortaya çıkışıyla, *çelişki özel grupsal oluşumlar aracılığıyla dolayımlanır*. Görünenin aksine, bu bir totoloji değildir.

Bu bir totoloji değildir, zira, sınıflara-bölünmüş toplumların kaynağında sınıfların ortaya çıkışından başka koşullar yatar. *Sınıflara-bölünmüş toplum* terimini *sınıflı toplum*dan farklı anlamda kullanıyorum. Sınıflara-bölünmüş bir toplum, sınıfların bulunduğu, sınıfsal bir ilişkinin doğası gereği daima –çıkar karşıtlığı anlamında– bir çatışma ilişkisi olduğu bir toplumdur; ancak bu toplumda, sınıf analizi kurumsal düzenin en temel özelliklerini anlamanın bir anahtarı değildir. Bu anlamda, sınıflı toplum özelliği gösteren, önceden sözünü ettiğim üretici güçler/üretim ilişkileri şemasına uygun düşen tek toplum tipi vardır: kapitalizm. Marx'ın üretici güçler/üretim ilişkileri şeması, hem toplumun inşasında hem de (sınıflara-bölünmüş her toplumdaki) toplumsal değişme dinamiklerinde tahsisin otorite üzerindeki önceliği tezi olarak okunabilir. Ancak gerçek tam aksidir: sınıflara-bölünmüş toplumlarda, sınıflı toplumların aksine, *otorite tahsis üzerinde önceliğe sahiptir*. Daha önceki tezi tekrarlarsak: kapitalist üretim tarzının –nihayetinde özel mülkiyet egemenliğindeki bir birikim sürecini harekete geçiren– kendine has karakteri nedeniyle, sadece kapitalist sistemde temel dinamik ekonomik etkinlik mekanizmasıdır.

Her sınıflara-bölünmüş ve sınıflı toplum *yönetilen toplumdur*: girişimci kapitalizmin en büyük zaferlerinin yaşandığı bir dönemde, devletin ekonomik girişimlere müdahalesinin modern kapitalist düzene sahip bir başka topluma göre muhtemelen asgari düzeyde olduğu bir ülkede yazan Marx tarafından bu olgunun önemi asla tamamen kabul edilmez. Yönetilen bir toplum, 'bilgi' veya 'bilişim'in merkezî kontrolünün bir egemenlik aracı olduğu

---

* Christophorus İsa'yı, İsa da doğayı ayağa kaldırdı: Söyle, Christophorus ayaklarınla nerede duracaksın?

toplumdur. Marx Yakın Doğuda M. Ö. 3. bin yılda ortaya çıkmış sınıflara-bölünmüş uygarlıkları dikkate alsaydı bunun önemini daha açık olarak görebilecekti. Bu uygarlıklarda insanların idarî denetimi doğanın sömürülmesine yöneliktir ve çağımıza kadar bir benzeri görülmeyen insafsız bir tutumla uygulanmıştır.[54] Bana göre, sınıflara-bölünmüş ve sınıflı toplumların yapısal özelliklerini esasen *otorite ve tahsis arasındaki ilişkilerin niteliği*, özellikle *otorite* ve *mülkiyet* ilişkileri belirler. Onlar sadece karşılıklı ilişkilerinde değil, doğanın sömürülmesiyle ilgili ilişkide de farklı biçimlerde bir araya gelirler.

İlk uygarlıklar ve modern kapitalizmin ortak özelliği, genelde, doğayla 'dışsallaşmış' veya araçsal bir ilişki içinde olmalarıdır. *Doğayı sömürmeye yönelik bir tutum*, ikisinde de, onunla doğrudan ilişkili *toplumsal sömürü*yle bağlantılıdır. Bunun önemli olduğunu düşünüyorum. Feodalizmde, artık ürüne *gasp* (levée), aşar vb.yle *el* konulması *aslında üretim sürecinin doğrudan bir parçası değil*di. Toprağa bağlı köylü ürününün bir bölümünü yerel *senyör*e ayırsa bile, bu sömürü ilişkisi sınıfsal egemenlik temelinde kurulmamaktaydı, üretim sürecinin bizzat tamamlayıcı bir unsuru değildi. Aynısı ilk uygarlıklar ve çağdaş kapitalizm için söylenemez: ikisinde de, sömürüye dayalı sınıfsal ilişkiler üretim mekanizmasının parçasıdır; ve ikisinde de toplum/doğa ilişkisi başat düzeyde araçsal bir kontrol ilişkisidir. Ancak, ilk uygarlıklarda, gerek doğayı gerekse insanları sömürünün temel aracı, tahsisten ziyade otoriteydi: ne üretim araçlarındaki teknik gelişmeler ne de mülkiyetin kontrolü bu konuda temel öneme sahipti. Kesin olan, 'insan makineler'in otoriter bir işbölümü içinde seferber edilmesiydi. Modern kapitalizm, doğanın ve insan emeğinin sömürüsünü farklı bir biçimde bir araya getirir: bu süreç Avrupa'da feodal toplumun çözülüşüne özgü bir gelişim sergilemiştir. Kapitalizm, kentsel komünlerde, feodal toplumun kurumsal çerçevesi içinde, ancak onun dışında yenice

54 Özellikle bkz.: Lewis Mumford, *The Myth of Machine* (London: Secker and Warburg, 1967).

gelişen bir sınıfsal sistem bağlamında ortaya çıkmıştır. İlk kapitalistler yönetimleri altındaki insan kitlelerini 'insan makineler' olarak koordine edecek araçlardan yoksunlardı; onların yenilikleri, *mevcut üretici teşebbüs*ü insan ve makine ilişkisi sağlayacak bir işbölümü olarak koordine etmekti.

Kapitalizm, sınıflara-bölünmüş toplumların aksine, sınıflı bir toplumdur; zira, kapitalist girişimde mülkiyet, üretimin düzenleyici ilkesi olmanın yanı sıra, sınıfsal bölünmenin de kaynağıdır. Sadece kapitalizmde çelişki ve sınıfsal çatışmanın kaynakları aynıdır. Özel mülkiyet, sınıflara-bölünmüş toplumlarda olduğu gibi, hem artık-ürüne el koyma aracı hem de aynı zamanda ekonomik sistemin seferber edilme aracıdır. Bu yüzden Marx, kapitalist üretim tarzında çelişki ve sınıf çatışması emek sözleşmesinde örtüştüğü için, işgücünün bizzat bir metaya dönüşmesinin büyük öneme sahip olduğunu vurgular.

5. Bölüm

İdeoloji ve Bilinç

İdeoloji: Comte ve Marx

İdeoloji kavramının tarihi üzerine birçok analiz yapılmıştır.[1] Ancak, 'ideoloji'nin sosyal bilimlerde nasıl ele alınması gerektiğini değerlendirme ihtiyacı kavramın tarihiyle ilgili bazı konuları yorumlamayı zorunlu kılmaktadır. Sadece kavramın bazı gelişim evrelerine değineceğim: Marx'ın terimi kullanış tarzı, Mannheim'ın 'bilgi sosyolojisi' ve daha yakın bir dönemden Habermas ve Althusser'in ideoloji üzerine açıklamaları, hâlâ bu kavramla ilgili çağdaş tartışmaların kaçınılmaz hareket noktasını oluşturmaktadır.

Genellikle terimi ilk kez kullanan kişi olarak değerlendirildiği için, birçok ideoloji tarihi Destutt de Tracy ile başlar: bazıları (Mannheim dahil) Bacon'ın *idol* kavramında terimin ilk ha-

1 Örneğin, bkz.: George Lichtheim, *The Concept of Ideology and Other Essays* (New York: Vintage, 1967): Martin Seliger, *Ideology and Politics* (London: Allen and Unwin, 1976); Bhikhu Parekh, 'Social and political thought and the problem of ideology', Robert Benewick, *Knowledge and Belief in Politics* (London: Allen and Unwin, 1973).

lini görür. Bilginin geçerliliğini engelleyen 'idoller'le ilişkili faktörler 'ideoloji' kavramına aşağılayıcı bir anlam kazandıracaktır. Ancak bizzat Destutt de Tracy, 19. yüzyıl başında yayınlanan *Éléments d'idéologie* adlı çalışmasında, terimi yeni bir 'düşünceler bilimi'ni anlatmak için olumlu anlamda kullanır. Lâkin, Destutt ayrıca Bacon'ın bilinç reformunun bir temeli olarak 'idoller' eleştirisinin genişletilmesi gerektiğini savunan Condillac'ın yazılarından önemli ölçüde yararlanır: 'önyargılar' akıl sayesinde dönüştürülebilir.

İyi bilindiği üzere, Napolyon'un 'ideologlar'la polemiği ideoloji teriminin –bundan sonra egemen konumda kalan– aşağılayıcı anlamının yerleşmesine katkıda bulunmuştur. Ancak, ideolojinin reddi daha sonra Comte ve Marx'ın perspektifleri arasındaki karşıtlıkta kendini göstererek iki farklı biçim kazanır.[2] Comte, ideologları eleştirirken, onların gelenek ve metafiziğe saldırılarının radikal karakterini merkeze alır. Ancak Comte, ideologların 'radikal olumsuzlamacı tavrı' yerine 'pozitivizm'i geçirirken, onların vurgularını sürdürür; ve bu vurguları değişmenin 'düzen'le dengelenmesi gereğini vurgulayan bir anlayışla birleştirir. Sosyolojinin ilerleme ve düzenin senteziyle ilgilenmesi gerektiğini düşünen Comte'a göre, yeni toplum biliminin temel pratik amacı, toplumsal birliğin yeni sınırlarını belirlerken metafiziğin aşılması sürecini tamamlamaktır. Comte'un geliştirip Durkheim'in büyük ölçüde benimsediği düşünce geleneğinde ideoloji kavramı temel bir olgu olarak yer almaz. Comte, ideologların insan zihninin doğal evrimini araştırma programını benimserken, bunun Destutt tarafından ortaya konulan bireyselci şeklini reddeder: o, bireylerin ve onların fikirlerinin tamamen gerçek olduklarına inanır.[3] Comte bu anlayışla bağını kopararak ideoloji terimini aşağılar.

---

2 Lichtheim tarafından işaret edilmiştir: *Concept of Ideology*, s. 154; ve Alvin W. Gouldner, *The Dialectic of Ideology and Technology* (New York: Seabury Press, 1976) s. 11 ve devamı.

3 Karşılaştırın:Hans Barth, *Wahrheit und Ideologie* (Zürich, 1945).

İdeologlarla geçmişten gelen dolaysız düşünce bağları olan, ancak terimi kullanış biçimi büyük ölçüde Hegel'den ve 'Feuerbachcı tersine çevirme'den etkilenen Marx için sorun tamamen farklıdır. Feuerbach Hegelci idealizm ve 'mistik teoloji'den, sadece 'idealizm'in yerine 'materyalizm'i geçirerek değil, Fransız Aydınlanmasının araştırma ilkelerini genişleterek de kurtulmaya çalışır. Ancak Marx, Bauer ve diğerlerinin yanı sıra, kendi ilk çalışma arkadaşlarını (ve daha sonra, Feuerbach'ı) da 'ideologlar' olarak görür. Marx'ın konumu, hem Hegel'in reddiyle hem de Hegelci felsefeyi Feuerbachcı 'tersine çevirme'yle önemli ölçüde buharlaşan belirli özelliklerin yeniden ele geçirilmesiyle ilişkilidir. Hegel'de insanlar kendi tarihlerinin yaratıcıları olarak ortaya çıkarlar, ancak sadece kendi bilinçlerine kısmen kapalı, yani sadece geriye-dönük olarak kavranabilen koşullarda. Bu tezin ikinci kısmını reddeden ve (felsefeyle karşıtlık içindeki) sosyal analizin çağdaş toplumsal gelişmenin içkin eğilimlerini açığa çıkartıp, onların harekete geçirilmesine yardımcı olabileceğini öne süren Marx sosyal teoriye yeni radikal bir perspektif getirir. Bu andan itibaren, ideoloji teşhisi, insan aktörlerin bilinçlerinin ötesine geçme ve onların etkinliklerinin 'gerçek temeller'ini açığa çıkartma ve bu temelleri toplumsal dönüşüm amacıyla kullanma biçimine dönüşür. Comte'daki bilim/metafizik karşıtlığı Marx'ta bir ölçüde bilim/ideoloji karşıtlığına dönüşür. Toplumun empirik, bilimsel temelde araştırılması ideolojide somutlaşan bilinç çarpıtmalarını gidermeyi sağlayacaktır: *ancak ideoloji eleştirisinin somut toplumsal mücadele içinde yapılması koşuluyla.* Zira, Marx Alman İdeologlarını 'bilinci sadece bilinçle eleştirdikleri' için kınar.

Alman İdeolojisi'nin ilk bölümü gerçekte Marx'ın ideoloji kavramı hakkındaki uzunca tartışmasının sadece bir bölümüdür. Buradaki tartışmanın dikkat çekici yanlarından biri, Marx'ın ideolojiden söz ettiği farklı durumlarda kullandığı benzetmedir: ancak bu benzetme Marx'ın bu nispeten ilk çalışmasıyla sınırlı olmayıp diğer yazılarında da ara ara kullanılır. Bu benzetme, *ca-*

mera obscura, yani alt tarafı üst tarafa gelmiş dünya veya akisler yahut yansımalar benzetmesidir:[4]

> Bilinç asla bilinçli varoluştan öte bir şey olamaz ve insanların varoluşları onların gerçek yaşam süreçleridir. Eğer, her ideolojide insanlar ve onların durumları bir *camera obscura*'daki gibi baş aşağı görünüyorsa, bu fenomenin kaynağı –tıpkı nesnelerin retina üzerinde ters görüntüsünün doğrudan fiziksel yaşam-süreçlerinden ileri gelmesi gibi– onların tarihsel yaşam süreçleridir.[5]

Feuerbach'a çok şey borçlu olan Marx yine de onu birçok açıdan eleştirir, zira Marx'a göre, yeniden ayakları üzerine oturtulması gereken sadece şeyler değildir: empirik tarihsel araştırmalarla farklı ideoloji türlerine yol açan koşulları açığa çıkartmak zorundayız.

İdeoloji kavramı, *Alman İdeolojisi*'nde, başlangıçta ilk bağlama özellikle yakın görünmeyen bir başka bağlamda yer alır. Marx, burada, ideolojilerin egemen sınıfların çıkarlarının ifadesi olduğunu veya onları meşrulaştırdığını öne sürer:

> Egemen sınıfların düşünceleri her çağda egemen düşüncelerdir: yani, toplumun *maddî* egemen gücü olan sınıf aynı zamanda o toplumun egemen *entellektüel* gücüdür. Maddî üretim araçlarını elinde tutan sınıf zihinsel üretim araçlarını da elinde tutar, bu yüzden genellikle, zihinsel üretim araçlarından yoksun olanların düşüncelerinin bu egemen sınıfa tâbi oldukları söylenir ... Örneğin, kraliyet gücü, aristokrasi ve burjuvazinin egemenlik mücadelesi içinde olduğu ve bu yüzden egemenliğin paylaşıldığı bir çağda ve ülkede, güçlerin ayrılığı öğretisi egemen fikir olarak ortaya çıkar ve 'ebedi yasa' olarak ilân edilir'.[6]

---

4 Camera obscura'nın kültürel önemi için, karşılaştırın: Sarah Kofman, *Camera Obscura. De L'idéologie* (Paris: Éditions Galilée, 1973). Ayrıca, Marx'ın ideoloji üzerine ilk ve son dönem yazıları üzerine yorumlar için, karşılaştırın: J. Mepham, 'The theory of ideology in *Capital*', Radical Philosophy, vol. 2 (1972).

5 Marx and Engels, *German Ideology*, London: Lawrence and Wishart, 1965) s. 37. [*Alman İdeolojisi*, Çeviren: Sevim Belli, Sol Yayınları, İkinci Baskı, Ankara, Kasım 1987, s. 44-45]

6 a.g.y., s. 61 [çeviri metin. s. 79-80, Ü. T.].

Ancak, kavramın iki anlamı arasındaki bağ, kesinlikle *camera obscura* benzetmesinde ima edilen ideolojinin gizlerinden arındırılmasıyla sağlanır: tarih –'ideologlar'ın iddialarının aksine– bu egemen fikirlerin etkisi altında 'yukardan aşağı doğru' yazılmamalıdır.[7] Belirli bir çağda ideolojinin 'maddî' temelini ortaya koyamayan tarihçiler veya sosyal analizciler 'bu çağın yanılsamaları'nın ağına düşmüşlerdir. Marx'a göre, Hegelci felsefe bu eğilimin temel bir örneğidir.

Marx burada 'ideoloji'nin –literatürde sonradan sürekli yer alan– iki kullanım biçimi arasında bağlantı kurar. Onlar arasındaki belirli temel farklılıklar önemlidir. İlki bilim/ideoloji, ikincisi de özel çıkarlar[*]/ideoloji karşıtlığı etrafında işleme eğilimindedir. (Marx'tan ziyade Engels tarafından kullanılan) 'yanlış bilinç' terimi, 'yanlış'ın nasıl yorumlandığına bağlı olarak, bunlar arasındaki belirsiz bir konumu yansıtır. 'Geçerli' veya 'doğru' önermelerle karşıtlık içinde anlaşıldıklarında, deyim ilk anlama daha yakın durur: ancak, 'yanlış' olan şey aktörlerin kendi çıkarları veya güdülerini kavramaları ise ikinci karşıtlığa daha yakın düşer. Aynısı çoğu kez altyapı/üstyapı ayrımı için de geçerlidir. Bu farklılık ideolojinin ilk anlamıyla ilgili olduğunda, bunun yarattığı sorunlar düşüncelerin toplumsal belirlenimiyle ilintilidir –ve bunlar bizi Lukács'ın üzerinde yoğun olarak durduğu ve Mannheim'ın 'bilgi sosyolojisi' başlığı altında tartıştığı sorunlara götürür. Öte yandan, altyapı/üstyapı ayrımının esas olarak ideolojinin ikinci anlamına göre yorumlandığı durumlarda, bu yorum bizi –ilk örnekteki gibi, epistemolojik sorunların açıklanmasından ziyade– (sosyolojik) 'egemen kültür' sorununa götürür.

---

7 Marx'ın ideoloji anlayışı üzerine sonraki birçok yazı, *Alman İdeolojisi*'nin belirli *ideologlara* uzunca bir saldırı niteliğinde olan büyükçe kısmını önemli ölçüde göz ardı ederek, sadece açılış bölümlerine dayanır.

* sectional interests: terim bireylerin değil belirli gruplar veya sosyal sınıfların özel ortak çıkarlarını anlatmaktadır [Ü.T.].

Mannheim ve bilgi sosyolojisi

Mannheim'ın 'bilgi sosyolojisi'ne ilgisinin asıl kaynağı Marx'la diyalog değildir. Onun kaynağı kısmen Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'dir (Lukács'ın Mannheim üzerindeki etkisi bir başka tartışma konusudur). Ancak, Mannheim'ın çalışması Dilthey, Weber ve bizzat Lukács'ın etkilendiği Alman tarihselcilik gelenekleriyle –kendi Hegelci yorumları içinde, Marx'tan etkilenen geleneklerle– ağzına kadar doludur. Mannheim'ın ideolojiden bilgi sosyolojisine 'geçiş' süreci olarak adlandırdığı şeyi ana hatlarıyla nasıl ifade ettiğini görmek bir ölçüde ilginçtir. Ona göre, 'Marksizm sadece, ondokuzuncu yüzyılın kademeli olarak içinde yer aldığı anlayışı kavrayacak bir anahtar ve düşünce tarzı bulmuştur.' Kişi bu 'anlama anahtarı' sayesinde, ideolojik olarak analiz ederek, muhaliflerinin görüşlerinin kofluğunu gösterebilir. Fakat bu taktik Marksizm'in tekelinde değildir: Marksizm eleştirileri, bizzat bir ideoloji olarak alarak Marksizm'in defterini dürebilir. Herkes muhaliflerinin iddialarını ideolojik olarak analiz edebilecek duruma geldiğinde, 'aksiyomlarımız, ontolojimiz ve epistemolojimizin büyük ölçüde dönüştüğünü kabullenmek' zorunda kalırız[8] Bu yüzden, ideoloji tartışması, kendi oluşumuna katkıda bulunan düşünce geleneğine geri dönmelidir: zira, Alman tarihselciliği her zaman bilginin, tarihsel olarak gelişen, 'üretilmiş' karakteriyle ilgilenmiştir.

'İdeoloji' teriminin kullanımının yaygınlaşması, Mannheim'ın ifadesiyle, 'özel' ideoloji anlayışından 'total' ideoloji anlayışına doğru bir hareketi temsil eder. Mannheim, ilk kavramı, bir tarafın bir başka tarafça geliştirilen düşünceler hakkında kuşkular beslediği durumlar için kullanır, zira bu düşünceler diğer kişinin sahip olmasına rağmen varlığını itiraf etmeyeceği çıkarları gizlemekte kullanılır: hesaplı veyahut büyük ölçüde far-

---

8 İkisi de Karl Manheim'dan alıntı yapar: Mannheim, *Ideology and Utopia* (New York: Harcourt, Brace and World, 1936) s. 76 [*Ideoloji ve Ütopya*, Almancadan Çev: Mehmet Okyayuz, EposYayınları, Ankara 2002). Ayrıca, bkz.: *Essays on the Sociology of Knowledge* (London: Routledge, 1975) s. 74-75.

kında olunmayabilen bir gizleme. Total ideoloji kavramı, bir grubun, sınıfın veya tarihsel dönemin genel ideolojisini anlatır. Özel ve total ideoloji kavramları, inançlar veya düşüncelerin görünen içeriğinin ötesine veya 'temel'ine gitmeyi gerektirmeleri nedeniyle, birbirleriyle bağlantı içindedir: her iki ideoloji tanımında da, düşünceler bir anlamda onları ifade eden kişilerin toplumsal ortamlarının (milieux) ürünü olarak alınır. Ancak, özel ideolojide sadece karşı tarafın beyanları ideolojik olarak alınırken, total ideolojide onun tüm kavramsal aygıtı sorgulanır. Mannheim'ın sözleriyle, ilki sadece bireyle ilgilidir ve psikolojik düzeyde işler; ikincisi grupların organizasyonuyla ilişkilidir. Çağımızda siyaset, sosyal teori ve felsefede *rölativizm*le ilgili sorunlara yol açtığı için, total ideolojinin egemen konumda olduğu varsayılır.

Mannheim'a göre, total ideoloji kavramını sadece muhaliflerin fikirlerine uygularsak bir başka adım daha atmamız gerekir: kendi dünya görüşümüzün de ideolojik analize tâbi tutulabileceğini kabul etmek. Bilgi sosyolojisinde ancak bu adım atıldığında ideoloji teorisi geliştirilebilir. Böylece, 'Sosyolojik düşünce tarihinin görevi, bireylerin eğilimlerini hesaba katmadan, somut toplumsal koşullarda düşünceyi etkileyebilecek bütün faktörleri analiz etmek haline gelir. Bu sosyolojik yönelimli düşünceler tarihi çağımız insanına tüm tarihsel süreç hakkında gözden geçirilmiş bir görüş sağlamayı amaçlar.'[9] 'Güvenilir bilgi' sorunu, böylece, iki muhtemel çözümü devreye sokar. Elbette, Mannheim'ın reddettiği ilk çözümde gerçekten de bir tür rölativist bakış açısı benimsenir; onun kabul ettiği diğer çözümde rölativizmden ziyade 'ilişkiselcilik' tercih edilir. İlişkiselcilik, toplumsal veya tarihsel bağlamların düşüncelerin oluşumu üzerindeki etkisini kabulü ve araştırmayı, ancak geçerli ve hatalı bilgi iddialarının birbirinden ayrılabileceğini ve ayrılması gereğini kabul etmeyi gerektirir. Mannheim iki farklı bilgi sosyolojisi branşı ayırır. 'Bilginin

9 Mannheim, *Ideology and Utopia*, s. 78.

toplumsal belirlenimi'nin bir açıklaması olarak sosyoloji, sadece toplumsal hayat tarzlarının düşüncelerin üretimini hangi şekillerde etkilediklerini empirik olarak analiz edebilir. Bu alan bilgi sosyolojisinin diğer alanı epistemolojik araştırma *içinde kaybolabilir*; ancak, Mannheim bu iki araştırma biçiminin birbirinden uzak tutulamayacağını düşünür.

Yorumcuları arasındaki sabit bir eğilime göre, Mannheim 'toplumsal açıdan bir tarafa bağlı olmayan entellektüeller'in 'ilişkiselcilik'ten rölativizme kaymayı engelleyebilecek epistemolojik açıdan ayrıcalıklı bir bakış açısına ulaşacaklarını düşünür: bu bağlamda, onun görüşlerinin ağırlık noktasının entellektüellerin konumu üzerine olduğunu belirtmek önemlidir. Entellektüeller, Mannheim'a göre, hakikâte ayrıcalıklı bir biçimde ulaşamaz veya kendilerini düşüncelerin toplumsal belirleniminden kurtaramazlar. Ancak Mannheim, sınıfsal bakış açılarını bir ölçüde aşmalarını sağlayan eğitimlerinin (Marx'ın bunu muhtemelen başardığı varsayılabilir) onlara total ideolojiler hakkında geçerli bilgiye ulaşma imkânını daha fazla sağladığına inanır. Mannheim'ın tezleri hakkında ne düşünürsek düşünelim, bu iddialar, mevcut halleriyle mutlaka paradoks oluşturmazlar.[10] Mannheim görüşünü öz olarak –aşağıdaki karakteristiklere sahip olduğunu düşündüğü– pozitivizm eleştirisinde ifade eder.

> Sadece belirli özel tarihsel-sosyal grupların ulaşabileceği hiçbir bilgi türüne itimat edilmez. İstenen, sadece, öznelerin *dünya görüşler*inin* tüm etkilerinden arınık bilgi türüdür. Salt nicelleştirilebilir ve analizedilebilir dünyaya, bizzat sadece özel bir *dünya görüşü* esas alınarak ulaşılabileceğine dikkat çekilir. Benzer şekilde, bir *dünya görüşü*nün mutlaka bir hata kaynağı olmadığına, aksine çoğu kez başka türlü ulaşılamayacak bilgi alanlarına ulaştırdığına dikkat çekilir.[11]

---

10 Bu noktaya Seliger tarafından işaret edilir: Seliger, *The Marxist Conception of Ideology* (Cambridge University Press, 1977) s. 136-137.

* *Weltanschauung*

11 Mannheim, *Ideology and Utopia*, s. 168.

Burada, ideoloji problemiyle ilgili olmadığı sürece Mannheim'ın bilgi sosyolojisi yaklaşımına değinmeyeceğim. Önceden belirttiğim gibi, Mannheim'ın ideoloji yaklaşımını Marx eleştirisi temelinde geliştirdiğini düşünmek yanıltıcıdır: hatta Mannheim bazen bu ilişkiyi bizzat vurgulamaktan hoşlansa bile.[12] Marx, Mannheim'la Alman tarihselerliği zemininde buluşsa da, asla rölativizm problemleriyle ilgilenmez.[13] Öte yandan, Mannheim'ın hareket noktası bu problemlerdir ve onun gerek sosyal analizi gerekse siyaset teorisi bu problemler çerçevesinde anlaşılabilir. Mannheim'a göre, sosyal analiz düzeyinde, tarihselcilik modern kültürün temel bir özelliğini ifade eden bir düşünce akımıdır: her şey değişim veya oluş süreci içindedir.[14] Bu süreç, onun, yukarıda bahsedilen, özel ideolojiden total ideolojiye geçiş hakkındaki kabataslak tasvirinin zeminini oluşturur. Siyaset düzeyinde, Mannheim, siyaset arenasında özel ideolojileri uzlaştıracak veya aşacak bir senteze ulaşmaya çalışır. Bu sentez girişimi de entellektüellerin temel rolü hakkındaki görüşüne temel oluşturur.

Merton'ın vurguladığı gibi,[15] Mannheim bilgi sosyolojisi yaklaşımının neo-Kantçılıktan kuvvetle etkilendiğini inkâr etse bile, bu görüş onun yaklaşımını görünüş olarak kesinlikle etkilemiştir. Gerçekte, kaynağı neo-Kantçılık olan düşüncelerin Marx ve Hegel etkisindeki (Mannheim'ın çalışmalarının tereddütlü ve muğlak karakterinin kaynağını oluşturan) diğer görüşlere karıştığı söylenebilir. Neo-Kantçı düşünürler için, tarih felsefesinde iki sorun özellikle kendini acil olarak hissettirir: rölativizm sorunu ve doğa bilimleriyle sosyal bilimler arasındaki ilişki sorunu. Ric-

---

12 Diğer zamanlarda onu reddetmeyi yeğler. Karşılaştırın: Gunter W. Remmling, *The Sociology of Karl Mannheim* (London: Routledge, 1975) s. 74-75.

13 Bu konuda Marx'ın çok az sayıdaki yorumu için onun Grek edebiyatının niçin günümüzde ilgi ve cazibesini sürdürdüğü konusundaki kısa tartışmasına bkz.: *Grundrisse*, s. 110-111.

14 Mannheim, 'Historicism', Gunter W. Remmling, *Towards the Sociology of Knowledge* (London: Routledge, 1973).

15 R. K. Merton, 'Karl Mannheim and the sociology of knowledge', *Social Theory and Social Practice* (Glencoe: Free Press, 1963) s. 491 ve devamı.

kert ve Max Weber gibi yazarlar bu sorunlardan ilkini iki 'gerçeklik' anlayışı (doğal veya toplumsal gerçeklik) ayrımıyla çözmeye çalışır: 'değer-ilişkisi'nin belirlediği bir 'ilgi-alanı'na yönelim biçimi olarak ve mevcut bir alanı inceleme veya araştırma biçimi olarak gerçeklik. Bütün bilgiler rölatiftir: ancak sadece, potansiyel olarak sonsuz bir gerçekliğin tezahürlerine 'dikkat çekilmesi'ni ve böylece araştırmaya uygun hale getirilmesini belirleyen değerler bakımından. Bir inceleme-konusu oluşturulduğunda, geçerli bilgilere ulaşmayı ve hatalı hipotezleri ayıklamayı sağlayacak özneler-arası kurallar oluşmuş demektir. Kanımca, bu bakış açısıyla ilişkili aşılması güç problemler vardır. Ancak bu açıklama, Mannheim'ın aslında oldukça yakın benzerlik gösteren 'ilişkiselcilik' anlayışından daha güçlü görünmektedir. Değer-ilişkisi kavramı, bilgi-iddialarının geçerliliğini sağlamaktan ayrı olarak, en azından tarih ve soyut 'bilgi' imkânını mantıklı bir biçimde uzlaştırabilecek bazı temeller sağlar. Mannheim ilişkiselciliği rölativizmden ayırırken değer-ilişkisi kavramını kullanmayı sürdürmediği için, onun bilgi sosyolojisinin daha ziyade rölativist değil, ilişkiselci olduğu tezi ispatlanmamış bir iddiadan öteye gitmez.

Mannheim'ın yazılarında Hegel ve Marx'tan alınan unsurların neo-Kantçı bir görüşle bir araya gelişi, özel ideolojiden total ideolojiye doğru olduğu varsayılan hareket açısından özel sonuçlara sahiptir. Sınırlı bir ideoloji biçiminden daha kapsamlı olana doğru geçiş olarak ifade edilen şey, Mannheim'da kısmen felsefî bir bakış açısından bir başkasına geçiştir. Marx'ın ideoloji yaklaşımı, bütünlükten yoksun ve yeterince gelişmemiş olsa bile, bilinci 'bağlamsallaştırma' ve böylece 'görelileştirme' girişimi değildir. Yukarıda belirttiğim gibi, Marx, olumsuz gözle baktığı 'ideologlar'ı eleştirmek için ideoloji terimini iki anlamda kullanır: tarihi sanki öyleymiş gibi 'yukardan aşağıya doğru' yazma ve olayları sadece egemen sınıfların bakış açısından anlama. İdeolojinin iki anlamı da idealist tarih yorumlarıyla ilişkilidir, ancak kendilerine hedef olarak Marx'ı kariyerinin ikinci döneminde uğraştıran düşünceleri, yani klâsik ekonomi politiği alanlar, ide-

olojinin bu iki anlamını amaçlarına uyarlama konusunda fazla sıkıntıyla karşılaşmamışlardır. Ekonomi politik idealizm değildir; aksine bu yaklaşımda, 'özgür iradeleriyle mübadele ilişkisine giren bireyler' tarihsel değişmenin bir ürünü ve gelecekte değişmeye açık bir koşul olarak değil, daha ziyade sosyal analizin hareket noktası olarak alınarak, tarih tamamen ortadan kaldırılmaya çalışılır. Böylece ekonomi politik, bir *camera obscura* gibi işlemese bile, tarihi 'tersyüz eder' ve sonuçta idealizm gibi ideolojik bir niteliğe bürünür.

Marx yazılarının ideolojik olarak suçlanacağını aklına bile getirmez, fakat bunun nedeni, onların toplumsal bir bağlamda üretilmiş olduklarını görememesi değildir. Marx düşünce biçimlerini 'ideolojik' olarak nitelerken düşüncelerin 'bağlamsallığı'nı –en azından genel düzeyde– temel almaz. Düşünce biçimleri, Marx için, şeyleri oldukları gibi resmetmedikleri ve bu yanlış-sunum belirli kesimlerin çıkarlarına hizmet ettiği sürece ideolojiktir. O, 'şeylerin gerçekte nasıl oldukları'nı göstermek için hangi ölçütler veya geçerlilik usûllerinin kullanılması gerektiği konusunda hiçbir zaman ayrıntılı olarak yazmaz: en muhtemel görüş, onun basitçe, bilimsel prosedürlere uyulduğunda ideolojik yanıltıcı görünümlere nüfuz edebileceğimizi düşündüğü yönündedir. Ancak, bu yaklaşımda alternatif (veya, muhtemelen nasıl yorumlandığına bağlı olarak, tamamlayıcı nitelikte) bir görüşten fazlası ima edilmektedir: teori pratikte geçerli olmak zorundadır. Bu iki alternatif yaklaşım Marksist analizleri kendine çeken iki zıt kutbu oluşturur. Lukács ikinci perspektife eğilim duyar ve ideoloji araştırmasının bilgi sosyolojisine dönüştürülmesinde Marx ve Mannheim arasında arabulucu rolü yüklenir. Ancak Mannheim, Lukács'ın yaklaşımından etkilense (ve hatta Max Weber'e çok şey borçlu olsa) bile, hem Lukács'ın partinin rolü anlayışını hem de Weber'in hakikât anlayışını kesinlikle reddeder. Bu yüzden, 'hakikât' ve 'bilgi' üzerine tartışmalarında bu iki kavram arasındaki ilişkiyi yeterince açıklamayan Mannheim, oldukça farklı tutumlar arasında gelip gider.

Mannheim'ın zihninde neyin geçerli bir bilgi-iddiası olarak alınacağı veya en azından bilgi ve partizan inanç arasındaki sınır konusunda kesinlikle bir şey yok gibi görünür. Onun bilgi sosyolojisini izah ederken kullandığı düşünce tipleri, esasen 'bilim'den ziyade siyasal düşünceler veya tarih felsefeleridir.[16] Mannheim'a göre, toplumsal perspektifler çoğu 'bilgi alanı'na nüfuz ederler. Ancak, bazı alanlarda durum farklıdır: 'formel bilgi' toplumsal koşullar tarafından belirlenmez. Mannheim 'formel bilgi'yle bazen salt analitik olduğuna inanılan bilgiyi (mantık ve matematiği) anlatmak ister görünür. Ancak başka zamanlarda, bu kategori doğa bilimlerinde ve sosyolojide geliştirilen daha genel bir bilgi türünü ('formel sosyolojik düşünme ve diğer salt formelleştirici bilgi türleri'ni[17]) kapsayacak biçimde genişletilir. Bazen Mannheim, bu konumlara aykırı ve *Geisteswissenschaften* geleneğine uygun biçimde, doğa bilimleri ve sosyal bilimler arasında –ikincilerde tarihsel koşullar etkiliyken, birincilerde bunun mümkün olmaması anlamında– köklü bir farklılık bulunduğunu ima eder. Benzer belirsizlikler hakikât kavramında da yaşanır. Mannheim, bazen, tüm insanî bilgi alanlarını kapsayan (açıklığa kavuşturulmamış) bir hakikât anlayışı olduğunu ileri sürer veya bu anlayışı sorgulanmadan benimser görünür. Ancak bir başka yerde, 'ölçütleri ve hakikât modellerini diğer bilgi alanlarından alan' ve 'her gerçeklik düzeyinin muhtemelen kendi bilgi biçimine sahip olabileceğini anlayamayan'[18] kişileri azarlar. Bu 'düzeyler'le ilişkili hakikât anlayışı görünüşte bir şekilde pratikle ilgilidir (Mannheim'ın kariyerinin sonraki evrelerinde pragmatizme karşı tutumu iyi bilinir) ve geleneksel hakikât anlayışlarından daha 'kısıtlı'dır: ancak, bütün bu unsurların gerektirdiği tek önemli şey tamamen karanlıkta kalır.

Mannheim'ın çağımızda entellektüellerin görevleri hakkındaki düşünceleri, sadece entellektüellerin epistemolojik 'sıfır

16 Merton, a. g. y., s. 501 ve devamı.

17 *Ideology and Utopia*, s. 188.

18 a. g. y., s. 186

noktası'nda bulunabilecekleri düşüncesi reddedilerek çürütülemez: yukarıda gösterdiğim gibi, bu görüş ona ait değildir. Mannheim'ın görüşü, perspektifi politik olduğu için, kesinlikle eleştiriye açıktır. Entellektüellerin siyasal hayatta partizan mücadelelerin üzerine çıkabileceklerine, bunu yapmaya istekli olduklarına, ve böylece çatışan baş aktörler arasında hâkemlik yapabileceklerine inanılır. Bu soruna değinmeyi düşünmüyorum, ancak günümüzde intelacensiyanın uzlaştırıcı becerileri veya eğilimleri konusunda Mannheim kadar iyimser birine çok az rastlanır.[19]

Habermas: çarpıtılmış iletişim olarak ideoloji

Mannheim'dan daha çağdaş bir ideoloji anlayışına geçmek, Habermas'ın yazılarında görülebileceği gibi, onun içinde çalıştığı düşünce geleneklerinden tamamen uzaklaşmayı gerektirmez, zira Habermas'ı etkileyen fikri kaynakların çoğu Mannheim'ın büyük ölçüde faydalandığı kaynaklardır. Ancak Habermas bizzat Mannheim'dan etkilenmez ve ideoloji problemlerine yaklaşımları genelde fazla ortak özellikler içermez: Mannheim'ın çalışması, gerçekte, Almanya'dan ziyade İngilizce-konuşulan dünyada büyük etki yapmıştır.

Habermas'ın yazılarında ideolojinin tanımı –ve eleştirisi– ile ilgili iki husus vardır. Biri daha ziyade öze ilişkindir, diğeri ise daha soyuttur. İlk husus, Habermas'ın modern toplum ve modern siyasetin gelişimi üzerine tartışmasının bir parçasıdır; ikincisinde, ideoloji metodolojik analiz düzeyinde ele alınır. Ancak ikisinde de, *ideoloji kavramı doğası gereği ideoloji eleştirisiyle ilişkilidir*. Habermas'a göre, ideoloji kavramı sadece burjuva toplumunun doğuşuyla ortaya çıkmamıştır; aslında o, sadece

19 Karşılaştırın: A. Neusüss, *Utopia, Bewusstein und freischwebende Intelligenz* (Meisenheim, 1968).

burjuva toplumun şekillendirdiği kamusal tartışma koşullarıyla ilintilidir. Bu koşullar, söz konusu topluluğu ilgilendiren sorunların (ilke olarak) açıkça tartışılabileceği ve varılan kararların gelenek veya güçlünün iradesine değil, akla dayandığı bir 'kamusal alan' yaratılmasını gerektirir.[20] İdeoloji kavramının gelişimi, Habermas'a göre, 'ideoloji eleştirisiyle birlikte yer alır'[21], zira bir düşünceyi ideolojik olarak nitelemek fikirlerin bilinç ve akılcı süreçler dışındaki diğer güçler tarafından nasıl yönlendirildiğini ortaya çıkartmayı gerektirir. Habermas ideolojiyi doğrudan bilimin karşısına koymaz: Çağdaş dünyada bilim ve teknolojinin ideolojiyle bağlantı içinde olduğunu göstermek isteyen Habermas'a göre, lâikleşmeyle ilgili süreçler geleneksel meşrulaştırma biçimlerini yıkar ve, aynı zamanda, geleneğin içeriğini –formel olarak (Weberci anlamda) rasyonel bir biçimde yeniden düzenlemek için– çözer. Yeni meşrulaştırma biçimleri

> geleneksel dünya yorumlarının dogmatizmini eleştiriden doğar ve bilimsel karaktere sahip olduklarını iddia ederler. Ancak onlar, meşrulaştırma işlevlerini ellerinde tutarak, güç ilişkilerinin analizini ve kamu bilincinin bu ilişkileri anlamalarını engellerler. Sınırlı anlamında ideolojiler ilk kez bu şekilde ortaya çıkarlar. Onlar, modern bilim kılığında ortaya çıkarak ve meşruluklarını ideoloji eleştirisinden alarak, geleneksel güç meşrulaştırmalarının yerine geçerler.[22]

Çağımızda, Habermas'a göre, bilim ve teknoloji kaynaşması ve burjuva 'tam mübadele' fikirlerinin temelden çürütülmesiyle 'teknokratik bilinç' hâkim ideolojiye dönüşür. 'Teknik zorunlulukların karşılanması' politikanın temel meşrulaştırıcı ethosuna dönüşür. Habermas'ın modern toplumda ideoloji problemini değerlendirme biçimi, böylece bir şekilde, Mannheimkiyle hemen

---

20 Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (Neuwied: Luchterhand, 1962).

21 Habermas, 'Technology and science as ideology', *Towards a Rational Society* (London: Heinemann, 1971) s. 99 [*İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, Çeviren: Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, 2. Baskı, Ankara, Aralık 1993].

22 a. g. y.

hemen karşıtlık içinde görünür. Mannheim'ın özellikle 'boşboğazlıklar', çok sayıda ideoloji arasındaki uyuşmazlıklar konusunda kaygıları vardır; Habermas, tıpkı Marcuse gibi, bu yaygaranın normların yaygın olarak teknik kararlara indirgenmesi lehine sonuçlanma eğiliminde olduğunu düşünür. Ancak Habermas ve Mannheim ortak bir eğilim içindedir: ikisi de, ideoloji araştırmasını ideolojik çarpıtmalar tarafından lekelenmemiş bir konsensüse ulaşma imkânının karşısına koyar. Habermas için, bu imkânı, 'değerleyici-olmayan' bir ideoloji anlayışına göre değil, aksine karşı-olgusal düzeyde, iletişimin 'sınırlandırılmadığı' veya 'egemenlikten bağımsız olduğu' bir durum önererek analiz edebiliriz.

Habermas'ın bu imkânı kavramsallaştırmaya yaklaşımı onun Gadamer'in 'hermeneutiğin evrenselliği' iddiasını eleştirisi bağlamında anlaşılabilir.[23] Gadamer ve Habermas arasındaki tartışma Aydınlanma düşünürlerinin ortaya koydukları sorunları anımsatır: bunlar esas itibariyle bizzat ideoloji kavramının formülasyonunun yarattığına benzer türde sorunlardır. Gadamer, Aydınlanmacı 'önyargı' eleştirisine açıkça karşı çıkarak, hermeneutiği geleneğin verimliliğiyle bir tutar. Bizzat gelenek, tüm insan anlayışı ve bilgisinin ve böylece onların gerekli temeli olan 'ön-yargılar'ın (preconceptions) zorunlu bir kaynağıdır.[24] Habermas, Gadamer'in yaklaşımını, ideoloji olarak veya 'sistematik olarak çarpıtılmış iletişim' olarak gelenek eleştirisi konusunda hiçbir genel perspektif ortaya koymadığı sürece, kesinlikle eleştirir. Habermas için ideoloji eleştirisi, bu yüzden, çarpıtılmış iletişimin kaynaklarını ortaya çıkartmayı, yani psikanalizle sosyal bilimler arasında paralellik sağlayabilecek bir süreci gerektirir. Analitik terapinin hedefi, hasta ve analizci arasında kurulacak diyalogla ilgili engelleri aşmaktır: yani, hastanın davranışını akılcı olarak anlamasını sağlamak ve böylece onu diğerleriyle iletişim

---

23 : 'Habermas's critique of hermeneutics' adlı yazımla karşılaştırın, *Studies in Social and Political Theory.*

24 H. G. Gadamer, *Truth and Method* (London: Sheed and Ward, 1975)

yeteneğini engelleyen bastırmalardan kurtarmaktır. İletişimi çarpıtan bastırmalar ile ideolojinin toplumsal kaynakları aynıdır. Hermeneutik, Gadamer'e göre, geleneklerin karşılaşması sayesinde diyalog yaratılmasıyla ilişkilidir. Ancak Habermas'a göre, bu anlayış, geleneklerin muhtemel diyalog biçimlerinde dengesizlikler yaratan egemenlik biçimlerine nasıl sızdıklarını kavrayacak bir araç geliştiremez.

Habermas'ın görüşünün Mannheim'ı büyük ölçüde uğraştıran rölativizmden çok da uzak olmayan bir rölativizme düşme tehlikesi içerdiği düşünebilir: bütün insan anlayışlarının kaynağında gelenekte somutlaşan anlam çerçeveleri varsa, bu anlam çerçevelerini, onları ideolojik olarak eleştirilebilecek olanların 'dışında' bir konuma nasıl yerleştirebiliriz? Habermas'ın cevabı, her iletişimin ayrılmaz parçasını oluşturduğunu düşündüğü –iletişim çarpıtmalarının teşhis edilebileceği– 'ideal konuşma durumu' kavramında mevcuttur. Toplumsal etkileşim sırasında her iletişim, Habermas'a göre, zımnen dört tip 'geçerlilik-iddiası' içerir: iletilen şeyin karşılıklı anlaşılırlığı; önermesel içeriğinin doğruluğu; iletişimde yer alan her bireyin yaptığı gibi konuşma veya davranma hakkı; ve her birinin içtenlikle konuşması veya davranması. Mevcut toplumsal etkileşim koşullarında bu geçerlilik iddiaları gerçekte karşılanmadığı sürece iletişim çarpıtılmıştır.[25]

Habermas'ın ideoloji anlayışı yazılarının burada yeterince tartışılması mümkün olmayan bu genel temalarıyla oldukça yakın ilişki içindedir. Aynı yorumlar Althusser'in izleyen kesimde ele alacağım ideoloji teorisi için de geçerlidir. Bu yüzden, ilgili her örnekte sadece, yazının son kesimlerinde geliştireceğim ideoloji yaklaşımıyla ilişkili kısa yorumlar yapacağım.

1. Habermas 'ideoloji' terimini iki şekilde kullanır. Onun deyimiyle terimin 'sınırlı' anlamı belirli tipte düşünceleri anlatır: ideoloji kavramının bizzat siyasal söylemde kullanılan ve

25 Habermas, 'Was heisst Universalpragmatik?', K. O. Apel, *Sprachpragmatik und Philosophie* (Frankfurt: Surkamp, 1976).

–geleneksel veya gelenekleşmiş meşrulaştırma biçimlerinin aksine– 'akıl' ile savunulmayı gerektiren anlamı.[26] İdeoloji, bu anlamda, belirli tarihsel bir dönemde varlık kazanır, önyargıya 'içerden' saldırılarak meşrulaştırılır. Habermas'ın yazılarında ideoloji, en genel anlamında, aslında bir düşünce sistemi olarak değil, *iletişimle ilişkili sembollerin bir tezahürü veya boyutu* olarak alınır: bir sembol sistemi, çarpıtılmış iletişim koşullarında kullanıldığı sürece ideolojiktir. Sınırlı anlamın daha genel bir kategorinin alt-tipi olduğu yeterince açık olarak görünür, ancak onlar arasındaki ilişkilerin doğasının yeterince açık olmadığını düşünüyorum. Terimin ilk anlamı, toplumsal evrimde söylemin genişlemesiyle bağlantılı olarak, ideolojiye görünüşte kısmen pozitif bir anlam yükler. 'İdeoloji'yi hem diğer tiplerden bağımsız bir sembol sistemi olarak, hem de, prensip itibariyle, bütün sembol sistemlerine özgü bir karakteristikler topluluğu olarak alamayız.

2. Habermas 'interests' terimini iki anlamda kullanır; bu kullanım terminolojik açıdan yanıltıcıdır. Habermas, *Bilgi ve İnsansal İlgiler*'de, 'interests' terimini 'yarı-aşkınlıkçı' bir anlamda, farklı bilgi biçimleri arasındaki 'ilgi-bağı'nı (interest-bound) anlatmak için kullanır. Ancak, yazılarının diğer kısımlarında, 'interest' terimi, daha geleneksel anlamında, belirli aktörler veya grupların özel çıkarlarını anlatmakta kullanılır. Terimin bu iki anlamı arasında bulunduğu varsayılan bağlantılar yeterince açık olmadığı durumlarda, ideoloji kavramından söz ederken 'interests' ibaresini ilkinden ziyade ikinci anlamda, yani 'çıkarlar' olarak kullanacağım.

3. Habermas, 'çarpıtılmış iletişim olarak ideoloji' analizinde, ideoloji eleştirisini bilinçdışının bilince dönüşmesiyle karşılaştırılabileceğimizi ileri sürer. Bu görüşte, bastırma iletişim

---

26 Bu tema Alvin Gouldner tarafından geliştirilmiştir: Gouldner, *The Dialectic of Ideology and Technology* (London: Macmillan, 1976).

çarpıtmalarıyla *tamamen* aynı anlamda alınır görünmektedir. Ancak o en az iki açıdan doyurucu olmaktan uzaktır. (a) Biz, bastırmadan, sadece kendini-anlama konusunda bireysel olarak değil, kişilik gelişiminin doğal bir unsuru ve özkimliği kazanmanın bir aracı (Lacan) olarak da söz edebiliriz. (b) Kişiliğin bilinçsiz unsurlarının somut *içeriği* ideoloji teorisi için önemlidir. İdeoloji eleştirisiyle ilişkili olan, sadece bastırma 'olgu'su değil, aksine bastırılan *şey*dir. Psikanalizi bağımsız bir teoriden ziyade sosyal analizde bir ideoloji eleştirisi modeli olarak gören Habermas bunu göz ardı etme eğilimindedir.

4. Psikanalitik model ideolojinin toplumsal egemenlik veya 'güç'le nasıl ilişkilendirilebileceği konusunda yardımcı olmaz.[27] Habermas'a göre, psikanalitik teori hastayı kendisini 'tahakkümü altına alan' etkilerden kurtarmayı, bu etkileri bilinçli olarak kontrol altına almayı ve kişinin eylem özerkliğini artırmayı amaçlar. Ancak, bu anlamda 'egemenliğin' kollektiviteler arasındaki güç ilişkileriyle bağlantılı olan egemenlikle daha fazla benzerlik gösterdiğini görmek zordur.

Althusser'in ideoloji teorisi

Althusser'in ideoloji anlayışı Habermas'ınkinden oldukça farklıdır. İdeoloji, Althusser için, ne özellikle burjuva toplumun bir yaratısıdır ne de çarpıtılmış iletişimdir: daha ziyade, *her toplum biçiminin varoluşunun işlevsel olarak gerekli bir özelliği*dir. İdeoloji, Althusser'e göre, 'her toplumda, insanları biçimlendirmek, dönüştürmek ve onların varoluşsal ihtiyaçlarını karşılamalarını

27 Karşılaştırın: 'Habermas's Introduction to the Fourth German Edition of *Theory and Practice* (London: Heinemann, 1974).

sağlamak bakımından vazgeçilmezdir'.[28] Althusser aslında 'ideoloji'yi veya 'genelde ideoloji'yi belirli toplumsal formasyonlarda karşımıza çıkan somut ideolojilerden ayırır. İdeolojiler genel toplumsal gelişme süreçleriyle birlikte değişime uğrasalar bile, kapitalizm sosyalizm tarafından aşıldığında bile 'ideolojinin sonu'ndan söz edilemez. İdeoloji ve bilinçdışını birçok kez karşılaştıran Althusser Habermas'tan farklı sonuçlara ulaşır: ona göre, 'ideoloji tıpkı bilinçdışı gibi ebedidir'.[29]

Althusser'in temel amacı, ideolojiyi –Marx'ın farklı yorumlarında görülebileceği gibi– gerçeğin bir 'yansıma'sı olarak alan anlayışlarla mücadele etmektir. Ancak Althusser, ideolojiyi egemen gruplar veya sınıfların çıkarlarının bir tür ifadesi olarak gören alternatif ideoloji anlayışlarını da çürütmek amacındadır. İki anlayış da ideolojiyi bir nesne-özne ilişkisine yerleştirir ve, Althusser'e göre, 'empirizm'le ilişki içindedir. İdeoloji araştırması, sosyal gerçekliğin aslına sadık bir temsiline ulaşma yolu değildir; aksine, gerçekliğin bir parçası olarak ideoloji toplumsal hayatın inşasının tamamlayıcı bir unsuru olarak alınmalıdır. Önceki çoğu teorinin hatası, ideolojiyi siyasal ve ekonomik koşulların sadece pasif, imgesel bir temsili olarak görmesidir. Althusser'e göre, ideolojide imgesele aslında ideolojik temsillerde değil, aksine ideoloji yardımıyla sürdürülen gerçekle ilişkilerde rastlanır. İdeoloji, Althusser'in deyimiyle, 'toplumsal çimento', toplumsal iç-bütünlüğün vazgeçilmez kaynağıdır: insanlar, ideoloji sayesinde toplumsal ilişkilerin bütünselliği içinde 'bilinçli özneler'

---

28 Louis Althusser, *For Marx* (London: Allen Lane, 1969) s. 235, (çeviride değişiklik yaptım). Ancak, Althusser'in ideoloji terimini her zaman tutarlı bir biçimde kullanmaz. İlişkili bir tartışma için, bkz. Gregor McLennan *et al.*, 'Althusser's theory of ideology', *Working Papers in Cultural Studies* (Çağdaş Kültürel Araştırmalar Merkezi, 1977)

29 Althusser, 'Ideology and the state ideological apparatuses' [*İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, Çeviren: Yusuf Alp, Mahmut Özışık, İletişim Yayınları, İstanbul, 1989, 2. Baskı], *Lenin and Philosophy* [*Lenin ve Felsefe*, Çevirenler: Bülent Aksoy, Erol Tulpar, Murat Belge, Birikim Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1989] *and Other Essays* (London: New Left Books, 1977). Lacan'ın Habermas tarafından benimsenen *Wo es war, soll Ich werden* yorumunu karşılaştırması bu noktada ilişkilidir.(bkz. s. 120-121).

olarak yaşarlar. İdeoloji insanların bilinçli yaratısı değildir; bilinçli özneler sadece ideoloji aracılığıyla varolur ve onun içinde yaşarlar. Althusser'in kullandığı anlamda imgesel, aslında düşünceleri veya inançları değil, aksine gündelik davranışın –toplumsal failler tarafından yaşanılan– pratik düzenini gösterir. 'İdeoloji', Karsz'ın sözleriyle, 'imgesel bir alan değil, aksine imgeselin bizzat gerçekliğe dönüştüğü alandır.'[30]

Bu hususlar Althusser'in bilim ve ideoloji ilişkisine yaklaşımı açısından önemlidir. Bilim ve ideoloji gerçekle bağlantılarına göre ilişki içindedirler: bilim ideolojinin yanlış temsillerini yıkma aracı değil, aksine ideolojiyle ilişkili farklı bir girişimdir. Bilim, diğer insanî etkinlik biçimleri gibi, sadece ideoloji aracılığıyla varolur; ancak, bilim kendi özerk söylem düzeyini kurumlaştırırken, sonradan ideolojiyle yeniden tepkime içine girebilecek yeni bilgiler üreterek ideolojiden kopar.

Somut toplumsal formasyonların bir unsuru olarak ideolojiler, biçimleri toplumsal bütünlüğe eklemlenmeleriyle belirlenen ve böylece (sınıflı toplumlarda) sınıfsal egemenlik biçimlerini ifade eden 'bölgeler'dir. İdeolojiler siyasal ve ekonomik mücadelelere doğrudan bulaşırlar: belirli bir toplum tipinin egemen ideolojisi ideolojik mücadelelerin gerçekleştiği genel anlam çerçevesidir. Bir ideolojiyi 'yanlış' olarak eleştirmek doğru değildir, zira yanlış kategorisi ideolojik formlara uygun düşmez. O, sadece işlevsel olarak, gerçek ve imgesel olanın ideolojik pratikte nasıl iç içe geçtiği açıklanarak değerlendirilebilir. Bu durum liberal bireyci ideoloji örneğiyle açıklanabilir:

> *Özgürlükçü* ideolojide burjuvazi kendi varoluş koşullarıyla olan ilişkisini dolaysızca yaşar: başka deyişle o, gerçek ilişkisini (liberal kapitalist ekonomi yasasını) *ancak* imgesel bir ilişki içinde ('özgür işçiler dahil bütün insanlar özgürdür' şeklinde) *yaşar*. Onun ideolojisi özgürlük hakkında bu kelime oyununu içerir –bu oyun, burjuvazinin, sınıfsal egemenliğini sömürülenin özgürlüğü olarak *yaşama* ihtiyacı ka-

30 Saul Karsz, *Théorie et politique: Louis Althusser* (Paris: Maspero, 1974) s. 82.

dar, gemlemeye çalışarak sömürdüğü (özgür!) kişilerin aklını karıştırmak için, özgürlüğe mecburiyet biçiminde sahnelenir.[31]

Althusser'in ideoloji yaklaşımı onun bilim teorisi ve *kopuş epistemolojisine* (coupure épistémologique) başvurmadan değerlendirilemez. *Kopuş* bilimsel ve ideolojik sorunsal arasındaki ayrışmanın ifadesidir: kopuş epistemolojisi bilimsel bir sorunsal ile –'teorik ideoloji' biçiminde ortaya konulan– ideolojik bir sorunsal arasındaki ayrılığı anlatır; 'teorik ideolojiler' söylemler biçiminde (örneğin, ekonomi politik veya 'burjuva sosyal bilimi' olarak) formüle edilirler ve kendi kaynakları olan ideolojilerin somut koşullarıyla bağlarını sürdürürler. İlk bakışta, bu konum, Mannheim'ın ideoloji analizine soktuğu rölativizmle ilgili problemlerden kurtulmayı sağlar görünür. Gerçekte bunu sağlamaz –veya sadece dogmatik iddiayla sağlar. Bir bilim 'teorik nesne'sini kurduğunda oluşur, ancak birçok eleştirmenin belirttiği gibi, Althusser neyin 'bilimsel' olduğunu belirlemede başvurulabilecek uygun ölçütü ortaya koymaz. Althusser'in sosyal analiz alanında genellikle 'bilim' olarak söz ettiği iki örnek Marksizm ve psikanaliz, diğerleri (sözgelimi, Popper) tarafından, bilimsel statüsü özellikle kuşkulu entellektüel girişim örnekleri olarak alınır. Althusser'in çoğu kez sözünü ettiği bilimin temel nitelikleri, yani onun sistematik ve ilişkisel karakteri bu konuyla ilgili tartışmaların değerlendirilmesiyle bağlantılı değildir.[32] Althusser, 'yanlış' ideoloji ve 'geçerli' bilim ayrımından uzak durmaya çalışsa bile, onun görüş açısı gerçekte özellikle bu ayrım hakkında temellendirilmemiş bir yoruma dayanır. Althusser (kendi ölçütüne göre) Marksizm'in bir bilim olduğunu, ancak ekonomi politik vb. için aynısının söylenemeyeceğini ileri sürer: zira ikinci kategoridekiler 'pratik ideoloji'ye karışmışlardır. Ancak, başkaları kesinlikle tam aksini söyler: Mannheim'ın 'özel ideolojiler' konusundaki çabalarına dönmemiz gerekir.

31 *For Marx*, s. 234-235.

32 Karşılaştırın: McLennan, 'Althusser's theory of ideology'.

Böylece, Althusser'in görüşünün Mannheim'ın temalarından ilk bakışta göründüğü kadar uzak olmadığı söylenebilir. Mannheim ideolojinin basitçe 'yanlış' olarak nitelenmesinden uzak durmaya çalıştığı için, onun özel ve total ideoloji ayrımı burada önemlidir. Total ideoloji kavramı, Althusser'in 'genelde ideoloji' kavramı gibi, insan toplumunun zorunlu varoluşsal koşuludur ve bireysel bilincin aracıdır. Mannheim'ın şu sözünü anımsayın: 'Tek bir bireyin düşündüğünden söz etmek kesinlikle yersizdir. O, daha ziyade, diğer insanların kendisinden önce düşündükleri şeylere eklemeler yapar ... bir yandan öncekilerin yarattığı hazır bir durumla karşılaşırken ve öte yandan kendini önceden şekillenmiş düşünce ve davranış kalıpları içinde bulur'[33]. Mannheim, ayrıca, total ideolojilerin sadece 'fikir' veya 'düşünce sistemleri' olarak alınmasının yanlış olduğunu vurgular: onlar toplumsal aktörlerin gündelik pratik davranışlarına karışır ve bu davranışları mümkün kılarlar.

İdeoloji: bazı temel sorular

İdeoloji kavramının kaynağı Aydınlanmacı gelenek ve önyargı eleştirisidir: mevcut düşünce biçimlerinin gizemleştirmelerinin yerini rasyonel, temellendirilmiş bilgi almalıdır. Bu perspektifi benimseyen Comte'un ideoloji terimini terk etmesinin nedeni, sadece görüşlerini Destutt'un bireyciliğinden uzak tutmak istemesi değil, bu terimin onun düşünce sisteminde hiçbir önemli yere sahip olmamasıdır. *Comte tarafından formüle edilen sosyoloji,* insan toplumsal davranışı alanında pozitif yöntem veya bilimin zaferi olarak, *gerçek anlamda ideolojinin yerini alır.* Sosyal bilimlerde ideoloji kavramının varlığını sürdürmesinin nedeni, Marx'ın onu iki anlamda kullanmasıdır. Marx 'Alman ideologla-

33 *Ideology and Utopia*, s. 3.

rı'nı eleştirirken kavrama özel ikili anlam yüklese de, gizemlileştirmenin yerine 'gerçek, pozitif bilim'in geçirilmesi vurgusunu alıkoyar. İdeoloji eleştirisi, bu andan itibaren, artık sadece bilimin geleneksel önyargılar üzerindeki 'kaçınılmaz zafer'ine terk edilemez, ayrıca o, sınıfsal egemenliğin fiilen aşılmasında kullanılmalıdır. Bilim/ideoloji ve özel çıkar/ideoloji karşıtlıklarının bir araya gelişi, hem Marksist yaklaşımın verimliliğinin nedeni, hem de ideoloji kavramıyla ilgili tuhaf gelişmelerin ana kaynağıdır. Hepsinden önemlisi, Marx, idealist tarih felsefelerine ve daha sonra ekonomi politik gibi 'belirli' ideolojilere saldırırken, kendi ideoloji yaklaşımının muhtemel genel içerimlerini ortaya koymak için fazla uğraşmaz.

Görüşleri yukarda kısaca tartışılan üç yazar, Marx'tan sonra, kuşkusuz kendi perspektiflerini katarak, farklı yollar izlemişlerdir. Ancak, Marx'ın yaşadığı dönemde Marksizm önemli siyasal bir sorun olmadığı için, bu üç yazarın Marx'ı ciddi olarak etkilemeyen bir olguyla mücadele etmeleri gerekiyordu: *Marksizm'in bizzat bir ideoloji olarak yorumu*. Problem Marx'ın yazılarında gizliydi: Marksizm, diğer düşünce sistemlerine yönelttiği suçlamalardan, yani onların belirli çıkarlarla iç içe geçtikleri ve bu yüzden ideolojik oldukları suçlamasından kendini nasıl kurtarabilir? Problem, Lukács ve Mannheim'da olduğu gibi, özellikle Alman tarihselciliği temelinde ele alındığında özellikle hassasiyet kazanır. İdeoloji problemi, böylece, bilgi veya hakikâtin tarihsel belirlenimi sorunlarıyla birleşir. Bu iki yazardan Lukács'ın en tutarlı olduğu nokta, Partinin 'tarihin öncü kuvveti' olarak ayrıcalıklı konumundan hareketle, tarihselciliği bir hakikât anlayışıyla uzlaştırma girişimidir. Ancak Lukács, doğa bilimlerinin nesnelliği hakkında ve –Alman tarihselciliğinin karakteristik uğraşılarından biri olan– doğa bilimlerinin 'insan bilimleri'nin tarihsel olarak belirlenmiş karakterinden muhtemel farklılığı konusunda fazla konuşmaz. Mannheim, doğa bilimleri ve sosyal bilimler arasında bulunduğu varsayılan ayrımın boyutlarını ancak belli belirsiz ve tutarsız bir biçimde yakalayabilmiştir.

Mannheim, özel ve total ideolojiler ayrımını, sanki bu gelişme büyük ölçüde 'dar' bir ideoloji yorumundan en kapsamlı olana doğru bir hareketmiş gibi sunar. Bunun gözlerden sakladığı, ancak Marx'tan beri sürekli tartışma konusu olan bir ayrımı görmek önemlidir: *söylemi anlatan* ideoloji ile *'yaşanılan varoluş biçimleri' içindeki inançlara* –toplumsal hayatın pratik icrasına– *katılmayı anlatan* ideoloji arasındaki farkı. Bu fark, ayrıca, Marx tarafından açıkça ortaya konmasa bile, bilim/ideoloji ve özel çıkar/ideoloji karşıtlıkları içinde yer alır. İlk ayrımda, genellikle, ideoloji söylem düzeyinde geçerli bilgi üretimine bir engel olarak görülür; ikinci ayrım, ideolojinin pratik gündelik toplumsal davranışlar içinde yer aldığını kabul etmeyi gerektirir. Marx bunları tamamen bağımsız olgular olarak görmez, zira, önceden gösterdiğim gibi, 'ideologlar'ın terimin birinci anlamındaki yazıları ikinci anlamındaki 'ideoloji'nin bir parçasıdır. 'Söylem olarak ideoloji' ve 'yaşanılan hayat olarak ideoloji' ayrımı Habermas ve Althusser'in yazılarında yeniden ortaya çıkar. İki yazar da, gerçekte, bunun önemini açıkça kabul eder. Ancak Habermas'ın açıklaması daha ziyade söylem olarak ideoloji üzerinde yoğunlaşma eğilimi gösterirken, Althusser'in temel katkısı toplumsal hayattaki davranışların ayrılmaz bir özelliği olarak ideolojiye odaklanmasıdır.

Bu söylenilenler üç temel soruyu akla gelir: İdeolojiyle gerek doğa bilimleri gerekse sosyal bilimler arasındaki ilişki nasıl ele alınmalıdır? Bilim/ideoloji ve özel çıkar/ideoloji karşıtlıkları arasında ne gibi bağlar kurulabilir? İdeolojinin söylemle, somut toplumsal davranışlarla veya her ikisiyle ilişkisi nasıl değerlendirilmelidir? Bunlara iki soru daha eklenebilir. Aydınlanmacı ideoloji anlayışına göre, akıl gelenek ve alışkanlığın hataları ve eksiklerini gidermek zorundaydı: bu anlayışı bilim/ideoloji karşıtlığına uyguladığımızda, bilim veya 'geçerli olarak temellendirilmiş bilgi'nin iki inanç sistemi veya iki 'bilgi iddia biçimi' olarak ideolojiden farklı bir alana ait olduğu sonucu çıkar. Bu ideoloji anlayışı Althusser'in yazılarında hem bilim ve ideoloji hem de 'pratik' ve 'teorik' ideolojiler ayrımında kuvvetle varlığını

sürdürür. Bu anlayışa göre, ideoloji bilime kaynak teşkil etmesine rağmen onu engeller ve, ayrıca, bilimi bizzat ideolojik olarak almak imkânsızlaşır. Habermas'ın yaklaşımında (daha doğrusu, çalışmalarındaki ideoloji yorumlarından birinde), ideoloji bir sistem tipini anlatmaktan ziyade, –bilim dahil– sembol sistemlerinin farklı tezahürleriyle ilişkilidir. Nitekim, bir başka soru daha sorulabilir: ideoloji, bir bakıma, bilimden farklı bir fikir –inanç– sistemi olarak alınabilir mi, yoksa sadece *sembol sistemlerinin ideolojik tezahürlerin*den mi söz etmemiz gerekir?

Beşinci soru ilgili literatürden kolayca elde edilebilir: 'ideolojinin sonu'ndan söz edilebilir mi? Soru, kuşkusuz, farklı kılıklarda epeyce tartışılmıştır. Marx'ın yazılarında, sınıfsal egemenliğin sonu ideolojinin sonunun göstergesi olarak alınır ve Althusser dışında çoğu Marksist bu konuda hemfikirdir. Ancak, 'ideolojinin sonu' deyimi normalde Marksizm eleştirileriyle ilintilidir. Bu eleştirilere göre, Marksizm öne çıkan değil, aksine güç kaybeden bir ideolojidir: ideolojinin sonu, (sağ kanat radikal inançlara göre) önemli bir siyasal güç olarak Marksizm'in sonunu temsil eder.

İdeoloji kavramı

Bilim ve ideoloji ilişkisini açıklarken bir kez daha Aydınlanmadan ve Comte üzerindeki etkisinden başlamak isabetli olacaktır. Önyargının yerini aklın alması gerekir: diğer birçok yazar gibi Comte için de, aklın yükselişi bilimin egemenliğine eşlik etmek zorundadır.[34] Bilim, doğa dünyasının gizlerini çözme başarısını insan toplumu anlayışımızda da tekrarlamak zorundadır.[35] Aynı

34 E. Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* (Evanston: Northwestern University Press, 1970)

35 Karşılaştırın: *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*, s. 162.

bakış açısı Marx tarafından vurgulanır, ancak bu vurgu, Hegel'den ve klâsik Alman felsefesinden alınan temalarla birleşerek, daha karmaşık ve anlaşılması güç bir yaklaşıma dönüşür. Comte'un ve daha kesin olarak Marx'ın yaklaşımında, bilimin gelenek ve alışkanlıkta somutlaşan mevcut inançları 'düzeltme' gücü 'önyargı'nın iki farklı anlamını özdeşleştirir: 'ön-yargı' (preconception) ve 'mantıkdışılık' (unreason).

Buradan bilim/ideoloji karşıtlığını radikalleştirmeye ve ideolojiyi 'bilim-dışı' olarak *tanımlama*ya sadece kısa bir adım kalır: böylece mecburen, ideoloji ya 'geçersiz' bilgi iddiaları içeren bir şey olarak görülecek ya da bilimden (doğa bilimleri ve sosyal bilimlerden) bağımsız, bir ölçüde sorgulanmaya açık bir şey olarak alınacaktır. Bu yaklaşımı kimse doyurucu bir biçimde savunamamıştır. Temel nedeni açıktır. İdeolojiyi bu şekilde kavramlaştırmak ilgili kişilere büyük bir yük getirir: bilimi veya 'geçerli bilgi'yi ideolojik meşrulaştırmalar ve taleplerden açık ve kesin olarak ayırmak. Bu ideoloji anlayışını benimseyenler, doğal olarak, 'sözde-bilimler'in ideolojik iddialarıyla, bilimin üstünlüğü gibi yanlış taleplerle din vb.nin taleplerinden daha fazla mücadele etmişlerdir. (Ancak, bilimi dinden ayıracak uygun felsefî ölçütlere ulaşmak ondokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıl başındaki ilerlemeci düşünürlerin zannettiğinden çok daha zor oldu.) Althusser ve Popper, yakın zamanda, bilimin diğer sembol tiplerinden kesinlikle ayrılabileceği görüşünü en açık biçimde dile getiren savunular yaptılar. Ancak önceden belirttiğim gibi, Althusser için bilimlerin temel örnekleri olan Marksizm ve psikanaliz, Popper için 'sözde-bilimler'in temel örnekleridir. Ne Althusser'in ne de Popper'ın 'sınır kriteri'nin iler tutar yanı vardır.[36]

36 Karşılaştırın: 'Positivism and its critics', *Studies in Social and Political Theory*, s. 57 ve devamı ('Pozitivizm ve Eleştiricileri', Çeviren: Levent Köker, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Eds. Tom Bottomore ve Robert Nisbet, s. 251-298, Verso Yayıncılık, Ankara 1990).

İdeolojiyle ilgili problemlerin epistemolojiyle zorunlu ilişki içinde oldukları görüşü büyük ölçüde Mannheim sayesinde yaygınlık kazanmıştır. Onun bilim/ideoloji karşıtlığı yorumu, önemli ölçüde ideolojinin –bilimin (veya 'formel bilgi'nin) aksine– 'bağlamsal' olduğu anlayışına dayanır. Mannheim'ın Marx'ın ideoloji-eleştirisini tarihsicilik ve hermeneutikle birleştirerek bu anlayışa nasıl ulaştığını göstermeye çalıştım. Mannheim, Marx'ın ideoloji tartışmasının içerimleri olarak gördüğü şeyleri sembol sistemlerinin bağlamsallığı çerçevesinde yorumlar. İdeoloji problemi, Mannheim için, rölativizmden nasıl uzak durulabileceği sorunuyla, gerek epistemoloji gerekse siyasal alandaki ideolojik bakış açılarının mücadelesi düzeyinde, yakın ilişki içindedir. Nitekim Mannheim, Marx'ın ideoloji eleştirisinin, aslında belirli tarihsel ve toplumsal koşullarla ilişkili olduklarını göstererek, fikirlerin geçerlilik ve haklılıklarını zayıflattığını düşünür. İdeoloji teorisindeki Marksist mirasın iki temel özelliği bilim/ideoloji ve özel çıkarlar/ideoloji ayrımlarından ilki Mannheim'ın düşüncesinde kesinlikle öne çıkar. Nitekim, bir pürüz yaşanmadan ideoloji araştırması bilgi sosyolojisiyle bir araya gelir: ikisi arasındaki tek fark, bilgi sosyolojisinde, bütün dünya görüşlerinin üretildikleri bağlamlar tarafından koşullandırıldıklarının kabul edilmesidir.

Ancak, Mannheim'ın bilginin bağlamsal karakterine başvurarak ideolojiyi bilimden ayırırken karşılaştığı sorunların çözümü, ideolojiyi bilimle karşıtlık içinde tanımlamaya çalışanların karşılaştıkları sorunların çözümü kadar güçtür. Mannheim ilişkiselciliği rölativizmden ayıran açık ölçütü ortaya koyamaz ve onun, diğer düşüncelerin tâbi oldukları bağlamsal belirlenimden bir ölçüde kurtulduğunu düşündüğü 'formel bilgi' hakkındaki nitelemeleri daha az makûldür.

Bu hususlar, gerçekte, Aydınlanmacı önyargı eleştirisinin önyargılarından, yani ideolojinin bilim/ideoloji karşıtlığı temelinde kavramlaştırılabileceği düşüncesinden kurtulmamız gerektiğini gösterir. Bilginin 'bağlamsallığı' veya 'döngüselliği' (cir-

cularity) ile ilgili epistemolojik sorunları yadsımak veya güçlükleri göz ardı etmek niyetinde değilim. İdeoloji analizinin epistemolojik sorunlardan tamamen uzak tutulabileceğini söylemek istemiyorum. İdeolojinin bilimden bağımsız özel bir sembol tipi olduğu anlayışından kendimizi kurtardığımızda, diğer sosyal bilim alanlarındaki gibi, ideoloji analizinde hiçbir *özel* sıkıntıyla karşılamayacağımızı düşünüyorum –ve, böylece, dördüncü sorunun cevaplandığını sanıyorum. Önereceğim ideoloji yaklaşımı, kesinlikle, sosyal bilimlerde nesnel-geçerli bilgiye ulaşılabileceğini kabul etmek anlamına gelir. Ancak bu yaklaşım, aynı zamanda, "ideolojinin tanımlayıcı özelliği 'geçerli' ve 'geçersiz bilgi iddiaları' arasındaki ilişkidir" argümanının reddedilmesini gerektirir.

Bu yönelimle bütün bağlarımızı, ancak *ideoloji teorisinin temeli olarak*, bilim/ideoloji karşıtlığından ziyade, *özel çıkarlar/ideoloji karşıtlığını aldığımızda* kopartabiliriz. Söz konusu yönelim, bu açıdan, Althusser'den ziyade Marx'a yakın olan Habermas'ın çalışmasını akla getirir. Zira, ideoloji teorisini öz itibariyle özel çıkar/ideoloji karşıtlığına yerleştirmek, *ideoloji kavramının aslında egemenlik eleştirisinde kullanışlı olduğunda ısrar etmek*tir. Marx'ın önceki ve sonraki ideoloji eleştirilerinin temel kaygısını kesinlikle bu mesele oluşturur. Marx, 'Alman ideologlar'ı eleştirirken, ideoloji/bilim karşıtlığını *camera obscura* metaforuyla benimser; ancak bu karşıtlığı, ideologların 'çağın yanılsaması'na katkıları bağlamında, egemenlik olarak ideolojiyle yeniden ilişkilendirir. *Kapital*'de ekonomi politik eleştirisini genişletmeye çalışan Marx, ekonomi politiği 'bilim-dışı' olarak mahkûm etmek yerine, onun sınıfsal egemenlikle ilişkili olguları açıklamaktaki yetersizliklerini gidermeye çalışır.

Belirttiğim gibi, ideolojinin temel özelliklerinin bilimle karşıtlık içinde belirlenebileceği anlayışına karşı çıkmak dördüncü soru konusunda bir tavra sahip olmayı gerektirir: ideolojinin belirli bir sembol-sistemi olarak alınıp alınamayacağı. Onun bir sembol sistemi olarak alınması gerektiği görüşü, Althusser'de ol-

duğu gibi, normalde açık bir bilim-ideoloji karşıtlığını gerektirir. Bu karşıtlığın başka bir şekline, Habermas'ın --önceden belirtilen– kullanımlarından birinde, ideolojiyi modern siyasete has özel bir düşünce sistemi olarak aldığı yerlerde rastlanır: ideoloji burada geleneksel bir meşrulaştırma sistemi olarak dinin karşısına yerleştirilir. İdeoloji, ayrıca oldukça yaygın bir biçimde, Mannheim'ın *statüko*ya karşı siyasal etkinliği harekete geçiren inanç biçimleri olarak 'ütopya' kavramıyla aynı anlamda kullanılır.[37] Ütopya siyasal etkinliklerden dinsel ve siyasal hareketler arasında oldukça yakın ilişkiler kurma eğilimi bakımından ayrılırken, ideoloji burada hâlâ (genellikle, zımnen veya açıkça, bilimle karşıtlık içindeki) bir düşünce sistemi olarak karşımıza çıkar. Ancak, önereceğim yaklaşımda, *bir* ideoloji olarak böyle bir şeyden kesinlikle söz edilemez: sadece sembol-sistemlerinin ideolojik tezahürleri vardır. İdeolojilerin sembol sistemleri oldukları tezi veya kabulü, genellikle –yanlış olduğunu gösterdiğim– bilim/ideoloji karşıtlığına dayanır. Ancak ayrıca, modern siyaset alanıyla sınırlı bir ideoloji anlayışını reddediyorum: bir düşünce-sistemi ideolojik olabilir. Kısmen dolambaçlı bir yoldan ifade edilirse, 'ideoloji'den ve hatta 'bir ideoloji'den söz etmeyi sürdürmeye hiçbir özel itiraz olamaz: *bir sembol-sistemini ideoloji olarak almak onu ideolojik olarak araştırmaktır*.

İdeoloji, çıkarlar

Kuşkusuz, bütün bunlar ideolojinin çıkarlar veya egemenlikle ilişkisinin nasıl kurulabileceğini göstermez. Ancak, diğer sorularımızı cevaplayarak ilgili sorunları açıklamayı umabiliriz. Bu açıklamayı önceki yazılarda geliştirdiğim görüşlerden de fayda-

---

37 Bkz. örneğin, Lewis S. Feuer, *Ideology and Ideologists* (Oxford: Blackwell, 1975). İdeolojinin kullanımları konusunda bir tarama ve analiz için, bkz. Norman Birnbaum, 'The sociological study of ideology (1940-1960)', *Current Sociology*, vol. 9 (1960); George A. Huaco, 'On ideology', *Acta Sociologica*, vol.14 (1971)

lanarak yapmaya çalışacağım. Sembolik düzenlerin ideolojik yanlarını analiz etmek, bana göre, *egemen grupların özel çıkarlarını meşrulaştırmak için anlamlandırma yapılarının nasıl kullanıldığını* araştırmaktır.

Sosyal teorideki diğer bazı kavramlar gibi tartışmalı olan çıkar kavramı çözümü güç problemler yaratmaktadır. Bunlara ayrıntılı olarak değindiğimi iddia etmiyorum, daha ziyade, çıkarlarla ilişkili sorunların kitapta geliştirmeye çalıştığım perspektif ışığında nasıl ele alınabileceği konusunda bazı tespitler yapmaya çalışacağım. Bir ideoloji teorisinin cevaplandırması gereken beş temel soru belirledim: çıkarlar tartışmasını da aynı sıraya göre değerlendireceğim. Barry'i izleyerek, 'çıkar' kavramının üç tanımını ele alabiliriz;[38] bu üç tanım bağlamında, hangi anlamda 'nesnel çıkarlar'dan ve 'kollektif' veya 'grup çıkarları'ndan söz edebileceğimize kısaca değineceğim.

Bir argümanda çıkarlar ve ihtiyaçlar özdeşleştirilir: öyle ki, kişinin eylemin belirli bir yönde gelişmesinde çıkarları olduğunu söylemek, onun eylemin bu yönde gelişmesini sağlamak istediğini söylemek anlamına gelir. Ancak bu doğru değildir, zira bu yaklaşımda bir aktörün yapmak istediği şeyin onun çıkarlarına uygun olmadığı koşullar bulunması ihtimali göz ardı edilir; ve bu koşulların olabileceğini yadsımanın hiçbir mantığı yok görünmektedir. Çıkar teriminin ikinci bir kullanımı, böyle bir denklemde 'ihtiyaç' terimi yerine 'haklı talep' düşüncesi geçirilerek açıklanmaya çalışılır.[39] Fakat bu da ilkiyle benzer bir itirazla karşılaşır: taleplerin haklılığı, haklı olarak, çıkarlara göre davranmaktan bağımsız bir şey olarak alınabilir. Üçüncü açıklama biçimi faydacıdır: eylemin yönü, başka alternatif bir eylem biçiminden daha fazla haz vericiyse kişinin çıkarlarına uygundur. Bazı itirazlar yapılabilecek bu anlayış faydacı hesapçılığın geleneksel ikilemlerini bir noktada paylaşır. Haz alma gündelik anlamında

38 Brian Barry, *Political Argument* (London: Routledge, 1965), s. 174.

39 S. I. Benn, 'Interest in politics', *Proceedings of Aristotelian Society*, vol. 60 (1960)

kullanıldığında tanım kesinlikle yanlıştır; zira, acı verici bir eylemde bulunmanın kimi durumlarda kişinin çıkarına olabileceği rahatlıkla söylenebilir.

Çıkarları ihtiyaçlarla özdeşleştirmek yanlış olsa bile, bana göre, iki kavram yakın ilişki içindedir. Bir aktöre veya aktörlere çıkarlar atfetmek, mantıken, onlara ihtiyaçlar isnat etmektir. İhtiyaçlar (veya 'istekler') çıkarların 'temel'ini oluştururlar: A'nın belirli bir eylemin, oluşum veya olayların belirli yönde seyrinde çıkarı olduğunu söylemek, bu eylem akışı vb.nin onun ihtiyaçlarını karşılama ihtimalini kolaylaştırdığını söylemektir.[40] Kişinin çıkarlarının farkında olması, bu yüzden, onun bir ihtiyacı veya ihtiyaçları olduğunun farkında olmasından daha fazla bir şeydir: bu, kişinin söz konusu ihtiyaçları karşılamaya çalışırken işe nereden başlayacağını bilmesidir.

Çıkarlar ve ihtiyaçlar arasında mantıksal bir ilişki varsa ve ihtiyaçlar sadece öznelere atfedilebiliyorsa (bu görüşü ısrarla savunuyorum: zira sosyal sistemlerin ihtiyaçları veya gereksinimleri yoktur), 'nesnel çıkarlar'dan söz etmek anlamlı mıdır? Anlamlıdır, zira çıkarlar, sadece (kesinlikle bir şekilde) ihtiyaçlar oldukları takdirde 'öznel'dirler. Çıkarlar ihtiyaçların varlığını gerektirirler, ancak çıkar kavramı aslında ihtiyaçlarla değil, aksine onların belirli koşullarda gerçekleştirilme ihtimalleriyle ilişkilidir: bunlar, sosyal analizde, bir başka kavram gibi 'nesnel olarak' belirlenebilir. Nesnel çıkarlar kavramı çoğu kez 'ortak çıkarlar'la ilişkilendirilir: çıkarlar kollektivitelerin –aktörlerin ihtiyaçlarıyla ilişkisi olmayan– yapısal özellikleridir tezi. Grupların ihtiyaç veya gereksinimleri değil, çıkarları mı vardır? Ce-

40 Bu açıklama biçimi *ilk bakışta* Barry'ninkine yakındır ve onun kullanımına ilişkin yaptığı nitelemeler burada ilişkili olsa da onlara değinmeyeceğim (*Political Argument*, s. 178 ve devamı). Ancak, Barry çoğunlukla ihtiyaçları 'somut ihtiyaçlar'a göre anlar görünür, ancak ben bu konumu benimsemiyorum; ve o ayrıca ihtiyaçlar kavramını –kendi görüşünü yeniden bir faydacılık biçimine götürerek– bireyin 'özel ihtiyaçlar'ıyla ilgili olanlarla sınırlar. Bir eleştiri için, karşılaştırınız: William F. Connolly, *The Terms of Political Discourse* (Lexington: D. C. Heath, 1974) s. 53 ve devamı.

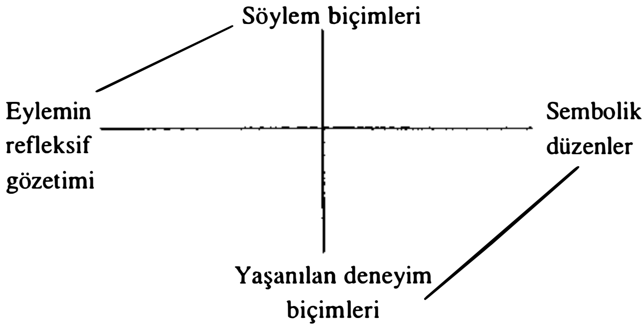
vap olmaması gerektiği yönündedir. Ancak, aktörlerin *belirli gruplar, topluluklar, sınıflar vb.nin üyeleri olmaları nedeniyle* çıkarları vardır. Bu yüzden, ihtiyaçlar ve çıkarları aynı şeyler olarak görmemek oldukça önemlidir: çıkarlar toplumsal ve maddî koşullara bağlı eylem potansiyellerini anlatır. Bir kişi, örneğin, işçi sınıfının bir üyesi olması nedeniyle, (ayrıca, ortak ihtiyaçlar varsayımı altında) diğerleriyle bazı ortak çıkarlara sahiptir: kapitalistler ve işçiler arasında kapitalist üretime içkin çıkar çatışmaları vardır.

Kanımca, tam bir ideoloji teorisi felsefî antropolojiyi gerektirir. *İhtiyaçları basitçe 'somut ihtiyaçlar'* (insanların belirli bir yer ve zamanda fiilen ihtiyaç duydukları şeyler) *olarak görmemeliyiz*, zira somut ihtiyaçlar bireyin mensubu olduğu toplumun doğası tarafından koşullandırılır ve onun sınırlaması altındadır. Bunun yarattığı sorunlar karmaşıktır ve sosyolojide eleştirel teori için oldukça önemlidir; ancak, burada onlara değinilmeyecektir. Önemli olsalar bile, mevcut tartışma çizgisi bu sorunları çözmeye çalışmadan da kolayca sürdürülebilir. Zira, egemen grupların özellikle evrensel özel bir çıkarı veya 'özel çıkarlar alanı' vardır: mevcut egemenlik düzenini veya onun temel özelliklerini sürdürme; zira bu egemenlik düzeni, *fiilen*, ihtiyaçları karşılamakta kullanılabilecek kaynakların eşitsiz dağılımını gerektirir.

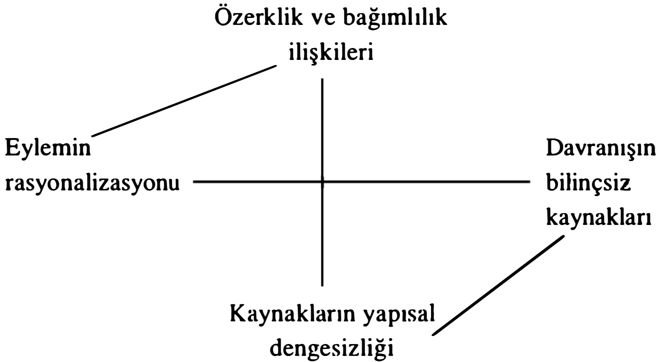
Söylem ve yaşanılan deneyim

Söylemin ve daha 'derinlere kök salmış' sembolik düzenlerin ideolojik yanlarını analiz edecek bir şema, önceki sayfalardaki ayrımlar temelinde geliştirilebilir. Şekil 5.1 ve 5.2'de görülebileceği gibi, ideolojik analiz iki düzlemde yapılabilir ve bu analiz düzlemleri metodolojik açıdan stratejik eylem ve kurumsal analiz ayrımına tekabül eder. İdeolojiyi stratejik eylem olarak araştırmak, Şekil 5.1 ve 5.2'nin sol üst köşesinde yoğunlaşarak (ve

etkinin üstteki faktörden geldiği düşünülerek) analizler yapmaktır. En 'bilinçli' ve 'görünür' biçimiyle, 'söylem olarak ideoloji', burada egemen sınıflar veya grupların üyelerinin sınıfsal çıkarları veya grup çıkarlarını artırmak için iletişim becerilerini kullanmalarını yahut iletişimi doğrudan yönlendirmelerini gerektirir. Makyavelist siyasal stratejiler bu örnek-tipe girer. Ancak bunlar, çoğu kez, siyasal yönlendirme nesnesi olanların en kolay nüfuz ettikleri ideoloji türleridir –ancak, prens kurnaz ve zeki olabilir.



ŞEKİL 5.1



ŞEKİL 5.2

Etkileşim ortamlarının *ön* ve *arka* bölgeleri özellikle ideolojinin daha güdümleyici ve söyleme yönelik (discursive) yanlarıy-

la ilişkilidir: bu ortamlara sonraki bölümde (*mekânda yer alma-almama* alt başlığı) zamanda-mekânda-bulunma ve bulunmama bağlamında değinilecektir. Toplumsal etkinliklerin 'kamuya sergilenen' yanları *ve* gözden uzak tutulan yanları arasındaki farklılaşmanın sürdürülmesi, gerek sembol sistemlerinin egemen sınıflar veya gruplar tarafından ideolojik kullanımının gerekse alt sınıflar veya konumlardaki bireylerin tepkilerinin temel bir unsurudur. Daha söylemsel ideolojik olguların tümü, ön/arka ayrımlarına kolayca uygun düşen, çoğu kez kısmen ritüelleşmiş 'teşhir ortamları'na sahiptir.

Entellektüel disiplinlerin formel söylemleri içinde gördüğüm 'söylem biçimlerinin ideolojik analizi', açıktır ki, stratejik davranışı metodolojik olarak *paranteze alma*yla sınırlandırılamaz. İdeolojiyi *kurumsal düzeyde* incelemek, sembolik düzenlerin her gün 'yaşanılan deneyimler' bağlamında egemenlik biçimlerine nasıl destek oluşturduklarını göstermektir. Sembol sistemlerinin ideolojik tezahürlerinin kurumsal analizi Şekil 5.1 ve 5.2'nin sağ alt köşesindeki faktörlere göre yapılabilir. İdeolojiyi bu açıdan analiz etmek, anlamlandırma ve meşrulaştırma arasında egemen çıkarlara destek olacak biçimde bağlantı sağlayan en temel yapısal özellikleri tespite çalışmaktır. En 'derinlerde gizli' ideoloji biçimleri, diyagramın, davranışın bilinçsiz kaynaklarını kaynakların yapısal dengesiz dağılımına bağlayan dış kısmında yer alacaktır. İdeolojik unsurlar, burada, muhtemelen gerek *psikolojik* gerekse *tarihsel* anlamda derinlere çökelmişlerdir. Örneğin, gündelik hayatta 'mahremiyet' ya da 'kendini-disiplin'i sürdürmeyi sağlayan bastırmaları düşünün. Bu tür bastırmalar feodalizm-sonrası toplumlardaki ön/arka farklılaşmalarının yaygınlığıyla daha dolaysız ilişki içinde olabilir. Elias'ın gösterdiği gibi, 'uygarlaşma süreci' rahatsız edici şeylerin belirli alanlara giderek daha fazla hapsedilmesi veya 'sahne arkasına gizlenmesi' sayesinde gelişmiştir[41]

41 Norbert Elias, *The Civilising Process* (Oxford: Blackwell, 1978). [*Uygarlaşma Süreci*, Cilt 1, Çeviren: Ender Ateşmen, İletişim Yayıncılık, İstanbul, 2000; Cilt 2, Çeviren: Erol Özbek, İletişim Yayıncılık, İstanbul, 2002.]

Gündelik hayatın sınaî emeğin rutinlerini içeren ancak onunla sınırlı olmayan nihai 'düzen' ve 'disiplin'i, çağdaş toplumun derinlerde gömülü en kapsamlı ideolojik özellikleri arasında sayılabilir.

Geertz'in literatürdeki en aydınlatıcı tartışmalarından birinde[42] değindiği birkaç husus önerdiğim yaklaşıma uygundur. Ancak, Geertz ideolojiyi sembol-sistemine denk bir şey olarak alırken yaygın kullanıma uyar. Onun ideolojinin karakteristikleri olarak gördüğü şeyleri, çeşitli anlam düzeylerinde ortaya çıkan metafor ve metonimiyi, genelde sembol-sistemlerinin özellikleri olarak alıyorum. Bunları –Barthes'ın *Paris-Match* dergisinin kapağındaki ünlü siyah asker analizinde olduğu gibi– ideoloji olarak almak, onların mevcut bir egemenlik düzenine nasıl destek oluşturduklarını göstermektir. Sonraki yazıda, semboller sistemi çeşitliliğinin geleneğin etkisiyle ve ayrıca metinler ve diğer sembolik formların farklı 'yorumlar'ına yol açan toplumsal etkenlerle nasıl bir ilişki içinde olduğuna değineceğim. Ancak belki de, burada, konu hakkında yazanlar arasındaki, ideoloji kavramını eyleme geçirme gücüne sahip –ve 'bilimi aşan'– 'heyecan yaratıcı' veya 'tahrik edici' sembollere göre tanımlamaya çalışan güçlü bir eğilim bağlamında, ideolojiden söz etmek önemlidir. Bu yaklaşım ideolojiyi bilim/ideoloji karşıtlığına göre kavramsallaştırma yollarından biridir ve 'ideolojinin sonu tezi' taraftarları arasında popülerdir. İdeoloji kavramını bilim/ideoloji karşıtlığıyla anlamaya çalışmanın kullanışlı olmadığını söylerken, ideolojinin atıfta bulunduğu düşünce veya inançların epistemolojik statülerine, yani 'bilimsellik'lerine göre tanımlanabileceği düşüncesine karşı çıkıyorum. Kuşkusuz, sosyal sistemlere ideolojik olarak karışma ihtimali bakımından, bilim ve diğer söylem biçimleri veya sembol sistemleri arasında hiçbir fark olmadığını söylemek istemiyorum.

42 Clifford, Geertz, 'Ideology as a cultural system', David Apter (ed.), *Ideology and Discontent* (New York: Free Press, 1964)

İdeoloji, egemenlik

Elbette sorunların bu soyutlama düzeyinde bırakılması uygun değildir: ideolojinin toplumda gerçekte nasıl işlediğini birkaç temel düzeyde göstermemiz gerekir. Bunu yaparken, kurumsal analiz düzeyinde, *egemenliğin* hangi yollara başvurularak *gizlendiğ*ini; stratejik davranış düzeyinde, iktidarın belirli kesimlerinin çıkarlarını gizlemek için gücü nasıl kullandıklarını araştırmamız gerekir. Bunlar farklı tipte ideolojik unsurlara değil, aksine yapının ikiliğiyle bağlantı içindeki iki ideolojik analiz düzeyine işaret eder. Temel ideolojik formlar şöyle sıralanabilir:

1. *Özel çıkarların evrensel çıkarlar olarak sunulması.* Bu, Marx'ın 'yönetici sınıfın fikirleri her çağda yönetici fikirlerdir' teoremine verebileceğimiz *bir* anlamdır. Habermas'ın ifadesiyle, 'ideolojinin ideoloji eleştirisiyle çağdaş olduğu' modern siyasette, meşruiyetin bir bütün olarak toplumun çıkarlarını temsil iddiasıyla sürdürülmesi ihtiyacı siyasal söylemin merkezi bir özelliğine dönüşür. Ancak bu oluşum, sembol-sistemlerinin, meşruluk iddialarının açıkça veya üstü örtülü bir biçimde evrensel çıkarlara başvurmaya dayandığı bir topluma daha genel düzeyde dahil olmasıyla ilgili temel bir karakteristik olarak alınabilir.

Kapitalist toplumda, modern siyasette ideoloji eleştirisinin en önemli bağlamı sınıf egemenliği analizidir. En önemli ideolojik mücadeleler, hâlâ, kapitalist birikim sürecinin kaynağını oluşturan sınıfsal egemenliği gizleme ve teşhir mücadelesi etrafında sürmektedir. Ancak Marksistlerin çoğu, Marx'tan biraz daha farklı olarak, aslında belirli ölçüde emek hareketleri mücadeleleri sonucunda gelişen sınırlı 'burjuva özgürlükleri'nin kapitalist toplum çerçevesinde nispeten evrenselleştirici bir güç olduğunu kolayca göz ardı etmiştir. Örneğin 'sözleşme özgürlüğü' günümüzde hâlâ önemli ölçüde sermayenin iktidarının ideolojik ayağıdır. Öte yandan, önceki yazıda belirttiğim gibi, sözleşme özgürlüğü emeğin kollektif gücüyle işçi haklarının fiilen genişletilmesini sağlayan önemli bir unsurdur. Günümüzde hiç kimse,

Nazizm ve Stalinciliğin tarihteki kötü sonuçlarından sonra, artık 'kapitalizm'i *toptan* özgürlükten-yoksunlukla veya sosyalizmi özgürlüklerin zorunlu olarak yaratılması ve genişletilmesiyle ilişkilendiremez.

Liberal-demokratik devletin –gerçekte, kurulduğu yerlerdeki– ikili (liberal ve demokratik yönde–Ü. T.) gelişimi ve sermayenin büyük ölçüde yoğunlaşması daha ziyade Marx-sonrası döneme ait olgulardır. Liberal-demokratik ikilinin 'demokratik' yarısının genişlemesi, ilk başlarda belirli kesimlerin siyasal idealleri içinde yer alan evrenselleştirici potansiyelin bir başka önemli örneğidir. Macpherson'ın ustaca ifade ettiği gibi, liberal demokrasi Batıda liberal devlet ve demokratik hakların 'tarihsel bileşke'sidir.[43] Liberal devlet, hepsinden öte, herkesin yasalar önünde eşitliği ve siyasal birlikler oluşturma hakkıyla ilgilidir. Ancak, başlangıçta girişimci sınıfın özel çıkarlarına hizmet eden bu iki ilke, egemen sınıfın ondokuzuncu yüzyıl sonuna kadar liberal devlet için büyük bir tehlike olarak algıladığı kitlesel hakların elde edilmesine yardımcı olmuştur.

2. *Çelişkilerin inkârı veya çarpıtılması.* Bir başka yazıda sistemsel çelişkinin toplumsal çatışmaya dönüşmesinin, aktörlerin eylemlerinin yapısal koşullarına nüfuz etme dereceleri dahil, farklı faktörlere bağlı olduğunu öne sürmüştüm. Çelişkilerin varlığının inkârı ve asıl yerlerinin bulanıklaştırılması genelde egemen grupların çıkarınadır.

Kapitalist toplumda bu koşul bilhassa özel mülkiyet ve sosyalleşmiş üretim arasındaki temel çelişki konusunda geçerlidir. Siyasal ideolojinin bu çelişkinin asıl kaynağını gizlemeye hizmet eden temel özelliklerinden birisi, bana göre, 'ekonomik' ve 'siyasal' alanların birbirinden ayrışmasıdır. Siyasalın, ideolojik açı-

---

43 Mavpherson *et al.*, 'Social explanation and political accountability'. Macpherson'ın tavrıyla 'yurttaşlık ve sosyal sınıf' teorisyenlerinin takındıkları tavır arasındaki farklara dikkat edilmesi gereklidir. Özellikle, bkz. T. H. Marshall, *Citizenship and Social Class* (Cambridge University Press, 1949); Reinhard Bendix, *Nation-building and Citizenship* (Berkeley: University of California Press, 1977)

dan sadece yurttaşlığın –aslında oy verme hakkıyla düzenlenerek– siyasal toplumun gündemine girmesiyle ilgili olduğu varsayılır. Bu alanın dışında ortaya çıkan çatışmalar, özellikle ekonomik çatışmalar 'siyaset-dışı' ilân edilir. Sınai çatışmalar 'siyasetten' –muhtemelen, 'siyaset işyerinden'– 'uzak tutulduğu' sürece, sanayi girişimlerinin otorite sistemi çelişki ve sınıfsal çatışmanın patlamaya yol açabilecek muhtemel yakınlaşmasından korunur. Bir başka yerde göstermeye çalıştığım gibi, bu 'sınıf çatışmasının kurumlaşması' tezinin geçerli olduğu bir örnektir.[44]

3. *Mevcudun doğallaştırılması: şeyleştirme*: Egemen grupların çıkarları *statüko*nun korunmasına bağlıdır. İnsan toplumunun değiştirilebilir, tarihsel karakterinin kabulünü engelleyerek mevcut ilişkiler durumunu 'doğallaştıran' anlamlandırma yapıları, böylece, bu çıkarları sürdürecek biçimde işlerler. Şeyleştirme, toplumsal ilişkilerin –tıpkı doğa yasaları gibi– sabit ve değiştirilemez yasalara bağlı olarak ortaya çıktıkları koşulların göstergesi olarak anlaşıldığı sürece, mevcudu doğallaştırmanın temel yolu olarak alınabilir.

Tarih ve Sınıf Bilinci'nde ifade edilen görüşlerin çoğuna özel bir yakınlık duymasam bile, Lukács'ın bu çalışmadaki şeyleşme tartışması hâlâ problemin analiziyle ilişkili temel bir kaynak olarak alınmalıdır. Ancak, bu temel tespite bir başkası daha eklenmelidir: Lukács'ın şeyleş(tir)me yaklaşımına temel oluşturan, özne ve nesnenin beklenen uzlaştırılmasını da içeren epistemolojik tavrı kabul edilemez.[45]

Lukács, Marx'ın meta fetişizmi kavramını hareket noktası olarak alarak, ideolojik bir olgu olarak şeyleştirme ile meta formu arasında ilişki kurar. Onun 'meta fetişizmi çağımıza, modern kapitalizm çağına *özgü* bir problemdir' iddiasına katılıyorum:

---

44 *İleri Toplumların Sınıf Yapısı.*

45 Bu açıdan Adorno'nun Lukács eleştirilerinin ilginç bir analizi için, bkz.: Gillian Rose, *The Melancholy Science* (London: Macmillan, 1978) s. 40 ve devamı. (Ayrıca, Lukács'ın 1967'de çalışmasının Giriş bölümünde yazdığı yorumlara bkz.)

ancak, artık bu ayrımın –Lukács'a karşı-ayrım içinde– devletçi sosyalizmi de kapsayacak biçimde genişletilmesi gerektiğini düşünüyorum. Lukács, şeyleştirmenin, entellektüel söylemin yaygın bir özelliği olmanın yanı sıra, yaşanılan deneyimlerin sorgulanmadan benimsenen kabullerine de tamamen sızdığını açıklar:

> Kapitalist sistemin ekonomik olarak kendini gittikçe daha üst düzeylerde sürekli üretmesi ve yeniden-üretmesi gibi, şeyleşmenin y[illegible] giderek daha fazla, daha kritik ve daha kesin olarak insan [illegible]ini etkilemektedir ... Kapitalist ekonomi teorisinin kendi yarattığı dolaysızlığa batması gibi, aynı şeyler burjuvazinin ideolojik şeyleştirme olgusunu kavrama girişiminde de yaşanmaktadır. Onu yadsımak veya gizlemek istemeyen ve insanî açıdan yıkıcı sonuçları hakkında zihinleri az çok net olan düşünürler bile görünüşe takılıp kalmaktadır; ve bu düşünürler, onun nesnel bakımdan en türevsel biçimlerini, kapitalizmin gerçek yaşanılan sürecinden en uzak biçimlerini, yani bizzat şeyleştirme olgusu için en dışsal ve mantıksız formları aşma girişiminde bulunmazlar.[46]

Şeyleş(tir)me problemi, elbette, sosyal bilimlerin ideolojik özellikleriyle doğrudan ilişkilidir. Natüralist sosyoloji ve şeyleştirme kipi arasında zorunlu yakın bir ilişki vardır. Benzer ancak daha az doğrudan bir ilişki, şeyleştirme ve hermeneutik felsefeler (nedensel yasaların insan toplumsal etkinliği içinde işlediğini yadsıyan felsefeler) arasında kolayca bulunabilir. Belirli toplum biçimlerindeki nedensel düzenlilikleri analiz edememe bu genellemeleri doğa bilimlerindekilerle aynı mantıksal karakterde görmeyle benzer ideolojik içerimlere sahip olabilir. Sosyal bilimler, günümüzde çoğu kez ideolojik açıdan doğrudan güdümleyici bir biçimde yeterince sık olarak kullanılmaktadır: bu türden en önemli ve en kapsamlı uygulamalarından biri, insanları toplumsal olarak kontrol etmek amacıyla sistemler analizine başvurulmasıdır. Ancak, sosyal bilimlerin ideolojik etkisinin sadece bun-

46 Georg Lukács, *History and Class Consciousness* (London: Merlin, 1971) s. 93-94 [Tarih ve Sınıf Bilinci, Çev: Y. Öner, Belge Yayınları, Belge Yayınları, İstanbul 1998].

lar temelinde anlaşılabileceğini düşünmek hatadır. Natüralist sosyolojinin 'ortodoks konsensüs'ün etkisi altındaki yorumlarının şeyleştirici karakteri, yaşanılan hayatın içeriğinin –güçlenmesine katkıda bulunduğu– derinlere yerleşmiş unsurlarının ifadesidir. Bauman bu gerçeği oldukça anlamlı bir biçimde ifade eder. Natüralist sosyoloji,

> yaşam-sürecinin, aslında özgürlükten uzak bir biçimde ve özgürlüğü korku yaratıcı bir durum olarak peşinen-onaylayacak tarzda yaşanmasından beslenir; o, her iki geleneğe de uygun zihinsel ve duygusal bir çıkış yolu sunar ... O, bireye, ölçüsüz ve bu yüzden kaygı-yüklü seçme özgürlüğünden kendiliğinden kurtulma çabasında, ya özgürlüğü bir yanılsama olarak göstererek ya da ona, bu özgürlüğün –kendisinin karşı çıkamayacağı– yargı gücü toplum tarafından sınırlandırılmış ve önceden belirlenmiş akıl tarafından desteklendiği uyarısında bulunarak yardımcı olur.[47]

Son bir yorum: ideolojinin sonu

Yukarıdaki sorulardan geriye 'ideolojinin sonu'yla ilgili olanı kaldı. İdeolojinin sonu anlayışı, terimin ilk kullanıldığı döneme, önyargıların yerine bilim veya akılcı bilgiyi geçirmeye çalışan ilk ideologların programına kadar uzanır. İdeoloji terimi başlarda akıldışı veya temellendirilmemiş inançların ortadan kalkışına, akıldışının sonuna işaret etmekteydi –bu perspektif daha sonra bizzat ideolojinin sonu teziyle özdeşleştirildi. Marx'ta. ideolojinin sonu yukarıda belirttiğim iki yaklaşım açısından değerlendirilebilir: egemenlik-olarak-ideoloji sınıfsal egemenlikle aynı şey olarak görülür, böylece, sınıfların aşılması *fiilen* ideolojinin sonunu da beraberinde getirecektir. 'İdeoloji' terimini aşağılayıcı ancak anti-Marksist bir temelde kullanan 'ideolojinin sonu' te-

---

47 Zygmunt Bauman, *Towards a Critical Sociology* (London: Routledge, 1976) s. 34-35 ve devamı.

orisyenleri arasında, 'ideolojilerin ölümü' aslında bilim/ideoloji ayrışması çerçevesinde yorumlanır. 'İdeoloji', bu zihniyetteki bir yazara göre, 'tüm bir hayat tarzını ... lâik bir dine dönüştürmeye çalışan tutkuyla karışık bir inançlar bütünü'dür.[48] İdeoloji, mevcut düzende –gerici veya devrimci– köklü değişiklikler yapma zorunluluğunu ilân eden bir inanç sistemidir. Başkalarının yanı sıra, C. Wright Mills de, çoğu kez, ideolojinin sonu sözünün bu bağlamda bizzat ideoloji olduğunu belirtir. Bu yazıda önerdiğim ideoloji tanımı esas alındığında, bu değerlendirmenin mantığını kabul etmede kesinlikle hiçbir problemle karşılaşılmaz, 'ideolojinin sonu tezi'nin mevcut egemenlik ilişkilerini meşrulaştırmaya yardımcı olduğu ileri sürülebilir.[49] Bu husus genelleme yapma imkânı sağladığı için önemlidir: *Marksizm dahil, ideolojinin sonunu bekleyen bir ideolojik söylem biçimi bizzat ideolojik olma potansiyeli taşır.*

---

48 Daniel Bell, 'Ideology: a debate', *Commentary*, vol. 38 (Oct 1964) s. 70.

49 İlişkili katkılar için, bkz.: Chaim I. Waxman, *The End of Ideology Debate* (New York: Funk and Wagnall, 1968).

6. Bölüm

Zaman, Mekân, Toplumsal Değişme

Bir faillik ve yapı açıklaması geliştirmeye çalışırken, zamansallığı sosyal teorinin tamamlayıcı bir unsuru olarak alan yapılaşma anlayışının yapısalcılık ve işlevselciliğin önde gelen bir özelliği eşzamanlı/artzamanlı veya statik/dinamik ayrımından kopmayı gerektirdiğini öne sürmüştüm. Bu düşünce gelenekleri içinde yazanların zaman konusuyla ilgilenmediklerini söylemek elbette yanlıştır. Fakat genel eğilim, özellikle işlevselci düşüncede, zamanın artzamanlı veya dinamikle özdeşleştirilmesidir; eşzamanlı toplumun 'zaman-dışı şipşak resmi'ni verir. Sonuç olarak, *zaman toplumsal değişmeyle özdeşleştirilir*.

Zaman ve değişme özdeşliğinin öteki yüzünde 'zaman-dışılık' ve toplumsal istikrar özdeşliği yatar; sosyal teorideki farklı işlevselcilik yorumlarıyla açık veya örtük ilişki içindeki bir anlayışa göre, statik analiz istikrarın kaynaklarını belirlememize yardımcı olurken, dinamik analiz sosyal sistemdeki değişimlerin kaynaklarını anlamamız için gereklidir. Bu anlayış, Radcliffe-

Brown ve Malinowski'nin ve onlardan etkilenenlerin işlevselci antropolojisine bir şekilde girmiştir. Geçmişteki küçük, kapalı (isolated) toplumların çoğunu tanımadığımız için, onları dinamik halleriyle araştırmamız, geçirdikleri değişimleri belirlememiz imkânsızdır. Ancak, günümüzdeki halleriyle inceleyerek, onları bir arada tutan şeyleri açığa çıkartabilir; iç-bütünlüklerini sağlayan faktörleri göstererek istikrarlarının kaynaklarını ortaya koyabiliriz. Söz konusu statik-istikrarlı denkliğinin savunulamazlığı zamanın bu araştırmaya iki şekilde ısrarla karıştığı gösterilerek kanıtlanabilir. İlk olarak, 'statik' analiz pratikte kesinlikle gerçekleştirilemez; toplumsal etkinliğin araştırılması bizzat toplumsal etkinlikte olduğu gibi zamanın geçmesini gerektirir. Bu durum karşısında, işlevselci antropologlar, zamansallığın işe karışmasını engelleyeceği düşüncesiyle, Lévi-Strauss'un 'tekrarlanabilir zaman' kavramının farklı versiyonlarını geliştirdiler. Nitekim, antropologlara, bir toplumu araştırmak için bir yıldan daha az zaman ayırmamaları tavsiye edilir, aksi takdirde toplumsal hayatın yıllık döngüsü hakkında tam bir materyal elde etmek imkânsızdır.[1] Ancak *zaman*, 'tekrarlanabilir zaman' olarak görülüp araştırmanın pratik gerekleri düzeyinde kabul edildiğinde, bu araştırmanın düzenlenmesi ve açıklanmasına temel oluşturan teorik şemanın dışında bırakılmış olur. İkinci olarak, statik ve istikrarlı özdeşliği, teorik düzeyde bile el altından zamansal bir unsuru devreye sokar. Toplumsal istikrardan söz etmek *mutlaka* zamanı araştırmadan dışlamayı *gerektirmez*, zira 'istikrar' zamanda süreklilik. İstikrarlı bir toplumsal düzen, şeylerin mevcut ve geçmiş durumları arasında yakın benzerlikler bulunan bir düzendir.[2]

Yapısalcı düşünce, zamansallık ve tarih kavramlarına ve eşzamanlı/artzamanlı ayrımına işlevselcilikten daha fazla ilgi gös-

---

1 Gluckman'ın 'veri ve teori' üzerine yorumlarıyla karşılaştırın: Max Gluckman, *Politics, Law and Ritual in Tribal Society* (Oxford: Blackwell, 1965)

2 Gellner'in şu sözüyle karşılaştırın: Bazı antropologların hep birlikte söyler göründükleri gibi, kabile toplumlarının geçmişlerinin bilinmediğini veya istikrarlı olduklarını kim söyleyebilir?' Ernest Gellner, *Thought and Change* (London: Wedienfeld, 1964) s. 19

termiştir.[3] Bunun nedeni, elbette bir ölçüde Lévi-Strauss ve Sartre arasındaki alışverişlerdir. Lévi-Strauss bu konudaki görüşlerini Jakobson'a borçludur; ancak o Jakobson'un yaklaşımını, ayrıntılı ve kapsamlı düzeyde değilse bile, büyük ölçüde geliştirmeye çalışır. Lévi-Strauss, Sartre ile yaptığı tartışmada –kesinlikle ifade ettiği biçimde olmasa da– sürdürülmeye değer bazı tespitlerde bulunur. Birincisi, onun bir 'kod' olarak tarih konusundaki itirazlarıdır. Bir diğeri; küçük, nispeten 'değişmeyen' toplumlarla daha gelişmiş olanlar, yani donuk (cold) ve dinamik (hot) toplumlar arasındaki belirli temel karşıtlıklar –zaman ve tarih problemleriyle ilgili karşıtlıklar– hakkındaki tespitleridir.

Artık bir anlamda, Lévi-Strauss 'bir kod biçimi olarak tarih'ten söz ederken ve Sartre da onun sadece bir başkasına benzemeyen bir kod olduğunu ısrarla vurgularken haklıdır. Çünkü tarih, geçmişin analizi veya yorumu olarak, bir tür kavramsal bir aygıtı uygulamayı gerektirir; 'zamansallık olarak tarih' veya olayların zaman içinde ortaya çıkışları her sosyal sistemin kaçınılmaz bir özelliğidir. Söz konusu olan şey, sadece zaman veya tarih değil, aynı zamanda *tarihselcilik*tir: yani, belirli toplumların toplumsal yaşantılarının bir özelliği olarak 'ilerlemeci hareket' bilinci ve bu bilincin özellikle feodalizm-sonrası Avrupa'da toplumsal değişmeyi sağlamak için fiilen organizasyonu. Lévi-Strauss modern dünyada tarihselciliğin ve onunla ilişkili farklı tarih anlayışlarının önemini vurgularken ve bunu geleneksel kültürlerin 'tekrarlanabilir zaman'ıyla karşılaştırırken kesinlikle haklıdır. Fakat, 'tekrarlanabilir zaman' yanlış bir adlandırmadır.[4] Lévi-Strauss'un aslında vurgulamak istediği şey zaman değil toplumsal değişmedir; veya üzerinde çalıştığı toplum türlerinde değişmenin nispeten yokluğudur. Ayrıca burada, işlevselciliktekinden farklı biçimde olsa da, zamanın toplumsal değişmeyle özdeşleştirildiğini görürüz. Zaman her toplumda ardışık

---

3 Karşılaştırın: R. N. Bellah, 'Durkheim and history', *American Journal of Sociology*, vol. 24 (1959)

4 J. A. Barnes, 'Time flies like an arrow', *Man*, vol. 6 (1971)

bir biçimde ilerler, ancak geleneğin, yani toplumsal yeniden-üretim süreçlerinin egemen konumda olduğu toplumlarda, çağdaş sanayileşmiş dünyadakinden farklı geçmiş, bugün ve gelecek bilinçleri iç içe geçmiştir.

Gelenek 'en saf' ve en masum toplumsal yeniden-üretim biçimidir; gelenek en temel görünümü içinde, bir yazarın ifadesiyle, 'her seferinde önceden beri yapılageldiği kabulüne dayanarak gerçekleştirilen belirsiz sayıda bir dizi tekrarlanan eylem olarak' düşünülebilir; o otoritesini bu kanaatten veya önceden beri uygulandığı kabulünden alır –bu otoritenin kabulü oldukça farklılık sergilese bile, gerçek böyledir'.[5] Gelenek kesinlikle gelenek *olarak* anlaşıldığında kabuk değiştirmeye başlar: gelenek en büyük etkiye, aslında, şeylerin geçmişte ve şimdi nasıl oldukları, nasıl yapılmaları (ve ne olmaları) gerektiği anlaşıldığında sahip olur. Ancak, belirli pratiklerin 'gelenek' olarak muhafaza edilmeye çalışılması, geleneği diğer meşrulaştırıcı yerleşik pratik biçimleri arasına sokarak zamanla zayıflatır. Okuryazarlığın, özellikle kitlesel düzeyde okuryazarlığın ortaya çıkışı geleneğin değişiminde temel faktördür. Okuryazarlığın küçük seçkin bir kesimle sınırlı olması geleneği muhakkak doğrudan yıpratmaz, çünkü bu tekelci konum azınlık tarafından 'klâsik Kutsal Kitaplar'da içkin olduğuna inanılan öğretilere yaptırım gücü sağlamakta kullanılabilir. Ancak henüz alıntı yapılan yazarın, 'okuryazar bir gelenek asla sadece gelenek değildir, zira yazılı sözlerin otoritesi sadece kullanım ve kanaatlere bağlı değildir. Onlar, dayanıklı maddî nesneler olarak, aktarma/iletme süreçleri olmanın ötesine geçebilir ve yeni toplumsal zaman kalıpları yaratırlar; onlar doğrudan uzak kuşaklardan söz ederler...' iddiasını destekleyebiliriz.[6]

Gelenek 'sadece toplumsal yeniden-üretim olmaktan, artık sadece kullanıma ve varsayım'a bağlı olmaktan çıktığında, yol 'yorum'un sızmasına açık hale gelir. Nitekim, yazı ve metin sa-

---

5 J. G. A. Pocock, *Politics, Language and Time* (London: Methuen, 1972)

6 a. g. y., s. 255

dece daha soyut bazı yapısalcılık biçimlerinin (Barthes, Derrida) uğraşısı haline gelse de, yazının icadı en genel düzeyde hermeneutikle ve tarih-yazımıyla fiilen yakından ilişkili olma eğilimindedir; ayrıca, bu gelişmelerin her biri hem entellektüel disiplinlerde hem de pratik siyasal etkinlikte ideolojiyle ilgili problemlere ilgi artışıyla ilintili olabilir. 'Hermeneutik sorunlar', yazılı materyallerdeki çatışan yorumlarla yüzleşme anlamında, bütün büyük dünya dinlerinde yaşanmıştır. Ancak o, feodalizm-sonrası Avrupa'da sadece hermeneutik ve tarih-yazımının yakından iç içe geçtiği tarihselciliğin öne çıkışının bir kanıtıdır. Bu rastlantı Aydınlanmanın gelenek eleştirisinin önemli bir parçası olarak ortaya çıkar; çünkü Aydınlanmacı düşünürler geçmişi yorumlamakla kalmayıp, bizzat geleneği, geçmişin bugün üzerindeki otoritesini de sorgulamışlardır[7]

Yazının gelişiminin, daha sonra Batıda toplumsal hayatın bir özelliği olarak tarihselciliğe temel oluşturan 'doğrusal zaman anlayışı'nın ilk temeli olduğunu öne sürmek fazla tuhaf kaçmayacaktır. Yazı 'uzak kuşaklar'la ilişkiyi sağlar, ancak ayrıca, yazının maddî bir form olarak doğrusallığı, muhtemelen bir zaman bilincini, zamanın bir nokta'*dan*' diğerine ilerleyen' ardışık süreçler şeklinde geliştiği anlayışını teşvik eder. Geleneksel kültürlerde gelenek gibi 'zaman'ın da bir zaman bilincine dayalı bağımsız bir 'boyut' olarak görülmediğini söylemek mantıklıdır: toplumsal hayatın zamansallığı, ifadesini, –toplumsal etkinliğin döngüselliğinin egemen konumda olduğu– gelenek tarafından desteklenen geçmiş ve bugünün iç içe geçişinde bulur. Zaman bağımsız ve özü gereği nicelleştirilebilir bir olgu haline gelirken, kuşkusuz kıt ve kullanılabilir bir kaynak olarak görülmeye başlanır.[8] Marx, haklı olarak, bunun modern kapitalizmin gelişimi-

---

7 Tutucu bir hermeneutik gelişim analizi ve bir Aydınlanma eleştirisi için, bkz. H. G. Gadamer, *Truth and Method*. Yazına ve kültür üzerine özellikle bkz. Jack Goody, *The Domestication of the Savage Mind* (Cambridge University Press, 1977). Karşılaştırın: Paul Ricoeur, *The Conflict of Interpretations*, s. 288 ve devamı.

8 Karşılaştırın: Wilbert A. Moore, *Man, Time and Society* (New York: Wiley, 1963); Georges Gurvitch, *The Spectrum of Social Time* (Dordrecht: Reidel, 1964).

ne özgü bir süreç olduğunu belirtir. İşgücünün metaya dönüşmesini sağlayan şey, onun emek-zamana göre nicelleştirilmesi ve açıkça belirlenmiş bir 'işgününün' yaratılmasıdır.

Zaman-Mekân İlişkileri

Daha önce zaman ve toplumsal değişme özdeşliğinin temel bir hata olduğunu belirtmiştim. Artık sosyal sistemlerin inşasının zamansal boyutlarına daha yakından bakarak bu iddiayı açabiliriz. Ayrıca, çoğu sosyal teoride *sadece toplumsal davranışın zamansallığının değil, bu davranışların mekânla ilişkili özelliklerinin de* yeterince dikkate alınmadığını iddia ediyorum. İlk bakışta hiçbir şey toplumsal etkinliğin belirli bir zamanda ve yerde gerçekleştiğini söylemek kadar basit ve bilgi vermekten uzak görünmez. Ancak, ne zaman ne de mekân sosyal teorinin merkezinde yer almıştır; onlar çoğu kez toplumsal etkinliklerin gerçekleştirildiği 'ortamlar' olarak alınırlar. Zaman konusundaki bu tutumun asıl nedeni, eşzamanlı/artzamanlı ayrımının etkisidir; zaman ve toplumsal değişme özdeşliği, zamanın istikrarlı toplumsal düzenlerin bir tür 'sınır çizgisi' olarak veyahut kesinlikle ikincil önemde bir olgu şeklinde görülebilmesi gibi bir sonuca sahiptir.[9] Sosyal teoride mekân, farklı nedenlerle, muhtemelen bir ölçüde sosyologların çalışmalarını coğrafi determinizm suçlamasından uzak tutmak kaygıları yüzünden bir kenara itilmiştir. Sosyal bilimlere 'ekoloji' teriminin sokulması sorunların çözümüne fazla yardımcı olmamıştır, zira terim hem me-

---

9 Ayrıca, Shils'in şu sözüyle karşılaştırınız: 'Zaman, sadece bir anın bir başka anla iz sürme biçiminde karşılaştırılabilmesine imkân tanıyan bir ortamı değildir. Zaman, ayrıca, toplumun kurucu bir özelliğidir. Toplum, sadece zaman içinde "anlar"da meydana gelen değişken bir durumlar sistemi olarak anlaşılabilir. Toplum kendi karakteristik özelliklerini, zaman içinde tek bir anda değil, aksine farklı ve birbirini izleyen anlarda, değişik fakat birbiriyle ilişkili şekiller gerektiren farklı evreler içinde sergiler. Edward Shills, *Center and Periphery* (Chicago University Press, 1975), s. xiii.

kânsal unsurların fizik dünyanın toplumsal hayatı etkileyebilecek diğer özellikleriyle karıştırılması eğilimini teşvik eder, hem de mekânsal özelliklerin –toplumsal etkinliğin oluşumunun tamamlayıcı bir unsurundan ziyade– toplumsal etkinlik 'ortam'ın özellikleri olarak alınmaları eğilimini pekiştirir.

Bir önceki yazıda, sosyal sistemlerin etkileşim sistemleri olarak alınabileceklerini ileri sürmüş ve sistemliliğin bazı temel özelliklerine değinmiştim. Artık, etkileşimin oldukça üstünkörü değinilen bazı özelliklerini açabiliriz. Sosyal teori okullarından çoğu, özellikle işlevselcilik, eşzamanlı/artzamanlı ayrımı içinde çalıştığı için, etkileşimi zamanda konumlandırmayı başaramamıştır.[10] Eşzamanlı bir toplum imgesi toplumsal yeniden-üretimi senaryodan çıkartır veya en azından sadece veri olarak alır: zaman ve toplumsal değişme özdeşliğinin öteki yüzü, önceden belirttiğim gibi, zaman-dışı veya statiğin istikrarla bir görülmesidir. Bu eğilimdeki bir sosyal analizci, etkileşim sistemlerinden 'kalıplar' olarak söz ettiğinde, aklında çoğu kez toplumsal etkileşim ilişkilerinin bir tür muğlak 'şipşak resmi' vardır. Buradaki kusur 'statik istikrarlılık' kabulüyle ilişkili kusurla kesinlikle aynıdır: bu şipşak resim aslında herhangi bir kalıplaşmayı hiçbir şekilde açıklayamaz, zira mevcut *bir etkileşim kalıbı zamanda yer alır*: onlar sadece zaman içinde yaşandıklarında 'kalıplar'a dönüşürler. Bu olgu en açık haliyle, muhtemelen, bireylerin yüz-yüze karşılaşmalarında görülür. Etnometodologların konuşmalarda 'sıra-ile-yapma' (turn-taking) konusuna ilgileri başka yerde açıklansa da, bu olgu önemli bir şeyi, yani ilişkide bulunanların etkinliklerinin art arda gerçekleşmesini vurgular.[11] O, sadece belli bir zaman diliminde, salt bir kişinin konuşmasının sıradan ve açık bir özelliği değildir; veya en azından, çoğu sosyal analizci için o kadar açık bir şey değildir. Etnometodolojik sıra-ile-yapma deneyleri sıradan uygulamalar olarak görünüyorsa, nedeni,

10 Karşılaştırın: 'İşlevselcilik: *Toz duman dağıldıktan sonra*'.

11 Harvey Sacks and Emmanuel A. Schegloff, 'A simplest systematics for the organisation of turn-taking in conversation', *Language*, vol. 50 (1974)

ilgili yazarların bu deneylerin içerimlerini zamansallık ve toplumsal yeniden-üretimle ilişkilendirmemeleridir. Ancak, etnometodolojik karşılıklı konuşma araştırmaları, "toplumsal aktörler konuşmalarını 'sürdürürken', konuşulan yeri zaman içinde bu konuşmayı düzenleme biçimi olarak rutin bir biçimde kullanırlar" vurgusuna önemli katkıda bulunmuştur.[12]

Genelde yapılan 'mikro' ve 'makro-sosyolojik' araştırmalar ayrımı, gerçekte yüz-yüze etkileşim *ile* sosyal sistemlerin inşasına temel oluşturan diğer etkileşimsel ilişki biçimleri arasındaki temel farkları açıklamaya yardımcı olmaz. Ancak, *yüz-yüze etkileşim* terimi toplumsal etkileşim sırasında bedenin mekânsal konumlanışının önemini bir ölçüde açıklar. Elbette, yüz, normalde toplumsal karşılaşmalarda ilgi merkezidir ve, bedenin en anlamlı parçası olarak, diğer kişilerin sözleri ve davranışlarının samimiyetini anlamaya çalışırken aktörler tarafından sürekli kontrol edilir. Etkileşim her zaman diğer insanların yanında gerçekleşmez, orada-olan kişinin hassasiyeti etkileşimi etkiliyorsa bu tür ilişkiler yüz-yüzedir: kalabalık içindeki bazı davranış örnekleri bir istisna oluşturabilir. Ancak, bu örneklerin çoğu sıra dışıdır: büyük miktarda toplanmalarda bile 'yüz-yüze' teriminin hâlâ büyük ölçüde uygun düşmesi dikkat çekicidir. Toplantılar, dersler, konserler ve benzerinde dinleyicilerin yüzü hemen her zaman konuşmacıya dönüktür.

Yüz-yüze etkileşimde diğerlerinin oradaki-mevcudiyeti toplumsal karşılaşmaları gerçekleştirmekte kullanılan temel bir bilgi kaynağıdır. Mikro sosyolojik ayrımda küçük grupların daha büyük bütünlükler veya topluluklardan farklılıkları vurgulanır; ancak daha kapsamlı bir farklılık *yüz-yüze etkileşim* ile *fiziksel* (ve çoğu kez zamansal) *olarak orada-bulunmayan kişilerle etkileşim* arasındadır. Sosyal sistemlerin zaman ve mekânda genişlemesi insan toplumunun genel gelişiminin açık bir özelliğidir. Etkileşimin zamanda genişlemesinin yolu, yukarda belirtti-

12 Garfinkel, *Studies in Etnomethodology*.

ğim gibi, esasen yazının icadıyla açılmıştır. Yazısız toplumlarda gelenek eski kuşakların kültürel ürünlerinin özetidir; ancak yazılı metnin ortaya çıkışıyla, geçmişle çok daha dolaysız ve fiziken orada-bulunan bireylerle etkileşimle belirli benzerlikler taşıyacak biçimde iletişim mümkün olur.[13] Metinlerin maddî varlığının sağladığı geçmişe ulaşabilme, yüz-yüze etkileşimde diğerlerinin orada-bulunması gereğiyle karşılaştırıldığında, uzaklaşmış bir etkileşimdir. Yazının icadı uzaklaşmış etkileşimin alanını mekânda olduğu kadar zamanda da büyük ölçüde genişletir. Yazısız kültürlerde, gerek grup içindeki gerekse diğer gruplarla ilişkiler daima yüz-yüzedir. Elbette, aktörler bu koşullarda diğerleri arasında aracı unsurlar olarak davranırlar. Ancak, yazı etkinliklerin doğasını değiştirir; mektup taşıyıcısını devre dışı bırakır ve doğrudan alan kişiye 'hitap eder'. Etkileşimin mekânda genişlemesinin bir mektubun gönderenden onu alana iletilmesinde ifadesini bulduğuna, ayrıca mektubun açılıp okunduğu iletişim anında gönderenin zamansal olarak orada-bulunmadığına dikkat edin. Mektupların elden ele geçmesi sırasındaki zamansal boşluk 'konuşmaların sıra-ile-yapıldığı' esnadaki zamansal boşluktan açıkça çok daha büyüktür; öte yandan, kuşkusuz, modern iletişim teknolojilerinin temel özelliklerinden biri, artık dolaylı etkileşimde zamansal mesafeyi düzenlemek için mekânsal uzaklığı hesaba katma zorunluluğunun ortadan kalkmasıdır. Telefon, yüz-yüze etkileşimin dolaysızlığını –iletişimin duyusal bağlamını sınırlandırmak pahasına– alansal uzaklıkta yeniden ele geçirir; televizyon ve video aracılığıyla kurulan iletişim, uzaklaşmış etkileşimi yüz-yüze haline yeniden döndürerek, onu önemli ölçüde yeniler. McCluhan'ın televizyon ve videonun önemi hakkındaki iddiaları abartılı olsa bile, onlar çağdaş dünyada anlam yapılarında yaşanabilecek köklü dönüşümler konusunda belirgin sorulara yol açarlar.[14]

---

13 Paul Ricoeur'un bu benzerliklerin bazıları hakkındaki açıklamalarıyla karşılaştırınız: ['The model of the text: meaningful action considered as a text', *Social Research*, vol. 38 (1971)]

14 Marshall McCluhan, *The Gutenberg Galaxy* (Toronto University Press, 1962)

Zaman, mekân ve tekrarlanma yakından iç içe geçmiştir. Bilinen bütün zaman değerlendirme ve hesaplama biçimleri tekrarı içerir: güneşin dairesel hareketi, bir saatteki akrep ve yelkovan, kuvars kristallerindeki salınım ve benzeri, hepsi belirli bir alanda hareketi içerir.[15] Mekânsal benzetmelere başvurmadan zamandan söz etmek imkânsızdır –Whorf haklıysa, bunun kaynağı bir ölçüde Hint-Avrupa dillerinin belirli özellikleridir. Önceki sayfalardaki iddialarım toplumsal hayatta zaman, mekân ve tekrarlanma arasındaki yakın ilişkilerin kanıtıdır. Gelenekle yönetilen toplumlarda, tekrarın ve yeniden-üretimin döngüsel karakteri zaman deneyimine ve plânlamasına dolaylı olarak ayarlıdır. Ancak, 'doğrusal zaman bilinci' egemen konuma geldiğinde bile, kendini asla tamamen döngüsel kılığıyla göstermez. Takvimler ve saatlerin ardışık zaman hareketi içinde yer almaları gibi, günlük, haftalık ve yıllık zaman dönemleri de çağdaş toplumlardaki toplumsal etkinliklerin düzenlenmesinde döngüsel özelliklerini sürdürürler. Aynısı, hâlâ isabetle, 'hayat-döngüsü' olarak kullanmayı sürdüreceğim bireyin hayat-süresi için de geçerlidir.

Daha önce, toplumsal hayatın zamansal ve mekânsal genişlemesinden toplumsal gelişmenin temel niteliği olarak söz etmiştim: sosyal etkinlikle ilgili zaman-ölçekleri uzakla olan iletişimdeki köklü değişikliklerle değişime uğramıştır (Heidegger'in 'uzaklaşma-ma' [de-severance] –uzaklığın ortadan kalkması– kavramıyla karşılaştırın). Zaman ve mekân arasındaki karşılıklı ilişki, toplumun dönüşüm düzeyi kadar, aktörlerin toplumsal etkinlik döngülerine katılmalarına göre de açıklanabilir.[16] Zaman-coğrafyası, bireylerin hayatlarının belirli dönemlerindeki, yani

---

15 Whitman'ın şu sözüyle karşılaştırın: Her ne kadar saatin tekrara dayalı kontrol unsurları tam kesin olsa bile, hiç kimse uzaysal uygunluğa atıfta bulunmadan, asla standart zaman kavramına ulaşamaz. Gerçekte, saatteki kesinlik arttıkça bilinmesi ve kullanılması gereken uzamsal-zamansal fizik yasaları daha kompleks hale gelir.' Micheal Whitman, *Philosophy of Space and Time* (London: Allen and Unwin, 1967) s. 71

16 Zaman ve mekan kavramlarının feodalizmin çöküşüyle gelişimi üzerine, bkz.: Agnes Heller, *Renaissance Man* (London: Routledge, 1978) s. 170-196

gün, hafta, yıl hatta tüm hayat süresi içindeki zamansal-mekânsal 'koreografi'siyle ilgilenir. Örneğin, bir kişinin rutin gündelik faaliyetleri zamanda-mekânda bir yol olarak tablolaştırılabilir. Nitekim, evden ayrılıp işe gitmeyle ilgili toplumsal hareket mekânda bir harekettir. Toplumsal etkileşim, bu açıdan, toplumsal karşılaşmada yolların 'kesişme'si veya Hägenstrand'ın deyimiyle 'etkinlik öbekleri' olarak alınabilir. 'Etkinlik öbekleri' iki veya daha fazla bireyin yollarının tesadüf ettiği belirli 'istasyonlar'da –yani binalar veya diğer mekânlarda– gerçekleşir: aktörler diğer etkinlik öbeklerine katılmak için mekân ve zaman içinde hareket ederken bu karşılaşmalar yavaşça gözden kaybolur. 'Zaman-mekânla örülen dans' olarak bu toplumsal etkinlik anlayışının gücü Hägenstrand'ın –farklı itirazlar yapılabilecek–[17] açıklamasıyla sınırlı değildir: onun genel önemi, toplumsal etkinlikte zamansal-mekânsal hareketin –çeşitli yollar ve yörüngelerle örtüşen– koordinasyonunu vurgulamasıdır. Aynı kavram toplumsal değişmeyle ilintili sonradan değineceğim daha genel problemleri açıklamakta da kullanılabilir: toplumdaki değişimleri zamansal-alansal güzergâhlara göre de ele alabiliriz. *Toplumsal değişme tipik olarak zamanda hareket kadar mekânda hareketi de içerir*: çağımızdaki en önemli toplumsal değişme biçimi Batılı sanayi kapitalizminin dünya çapındaki yayılmasıyla ilgilidir.

Mekânda bulunma/bulunmama

Toplumsal yapı kavramının, sosyal bilimlerde, genellikle yaygın olarak –bir bedenin anatomisi veya binanın iskeleti gibi– alansal imgelerin istilâsı altında olması, sosyal teoride –coğrafi determinizme düşme kaygısıyla birlikte– mekânın öneminin nadiren yeterince vurgulanmasının bir başka nedeni olabilir. Mekânla iliş-

17 Alan Pred, 'The choreography of existence: comments on Hägenstrand's time geography and its usefulness', *Economic Geography*, vol. 53 (1977) s. 208.

kili unsurların sosyal analiz için önemi farklı şekillerde gösterilebilir, ancak biz, öncelikle sınıf teorisine değinerek önceki bölümlerle mantıksal bütünlüğü korumaya çalışacağız.

Sınıflı toplumlarda mekânsal ayrışmalar sınıfsal farklılaşmanın temel bir özelliğidir. Çok kabaca, ancak sosyolojik açıdan önemli bir anlamda, sınıflar bölgesel olarak yoğunlaşma eğilimi gösterirler. İngiltere'nin kuzeyi ve güneyi veyahut Londra'nın batısı ve doğusu arasındaki farklılıklar bu ayrışmanın örnekleridir. Bu mekânsal ayrışmalar, sosyal teoride, daima zamansal-mekânsal formasyonlar olarak alınmak zorundadır. Nitekim, sınıf temelli yerleşim farklılıklarının önemli özelliklerinden biri, farklı bölgesel 'sınıf kültürleri'nin *zamanla* tortulaşmasıdır: günümüzde sınıf kültürleri elbette yeni zamansal-alansal mesafeleri aşma biçimleriyle kısmen çözülmektedir.

En etkili sınıf ve mekân ilişkileri hem daha kapsamlı hem de daha sınırlıdır. Bir yanda, kapitalizmin sınıfsal karakteri uluslararası merkez ve çevre sistemlerine sızar. Öte yandan, sınıf egemenliği kırsal/kentsel farklılıklardan ve kentlerdeki komşuluk ayrışmalarından fazlaca etkilenir ve onlar tarafından yenidenüretilir.[18] Komşuluk ayrışması kapitalist toplumda hâkim düzenleyici süreç değildir: o daha ziyade konut piyasalarındaki sınıf mücadelesinin bir sonucudur.[19] Ancak, mekânın toplumsal olarak düzenlenmesi, belirli şekillerde, her toplumun bir özelliğidir. Aslında, her kollektivite diğer kollektivitelerle ilişkili mekânlardan alan olarak bağımsız bir faaliyet *mekân*ına sahiptir. 'Mekân' (locale), bazı açılardan, toplum coğrafyasında yaygın olarak kullanılan 'yer' (place) terimine tercih edilebilir: zira mekân bir etkileşim *ortam*ı olarak kullanılan yer anlamına gelmektedir. Ortam sadece etkileşimin gerçekleştiği alansal bir parametre ve fizik çevre değildir: bu unsurların etkileşimin bir parçası olarak

18 Bu sorunlar daha gelişkin düzeyde oldukça yeni ele alınmaya başlanmıştır. Özellikle Harvey ve Castells'in yazılarına bkz..

19 John Rex and Robert Moore, *Race, Community and Conflict* (London: Oxford University Press, 1967)

kullanılmasıdır. Önceden gösterdiğim gibi (bakınız: *Etkileşimde yapının ikiliği* alt-başlığı), aktörler toplumsal iletişimi sürdürmek için etkileşim ortamının özelliklerinden rutin olarak yararlanırlar (bu özelliklere ortamın mekânsal ve fiziksel yanları da dahildir): semantik teori için önemi hiç de az olmayan bir olgu.

Mekân kavramı (potansiyel olarak hem zamansal hem de alansal bakımdan) bir yerde fiziksel olarak bulunma/bulunmamanın etkisiyle birlikte değerlendirildiğinde, *küçük topluluk*, sadece kısa mesafeli zamansal-alansal ayrılmalar içeren bir şey olarak tanımlanabilir. Başka deyişle, bu ortamda her etkileşim sadece küçük bir 'boşluk' içeren zamansal ve mekânsal bir kavşakta gerçekleşir. 'Küçük-ölçekli' etkileşimde önemli olan, yüz yüze etkileşim sırasında fiziken orada-bulunmak değil, belirli bir mekânda diğerlerinin o an orada *hazır bulunma*sıdır.

Hiç kimse bu olguları bütün yazılarında mekân ve yerin –veya ilk çalışmalarında 'bölgeler' olarak adlandırdığı şeyin[20]– önemini ortaya koymaya çalışan Goffman kadar kavrayışlı bir biçimde analiz etmedi. Bölge, Goffman'ın kullandığı anlamda, benim mekân olarak adlandırdığım şeyin, yani orada-bulunmanın temel özelliklerinden biri veya diğerinin sınırlarını oluşturan yerlerin bir parçasıdır. Bölgeler, orada-bulunmanın 'geçmesine izin verebileceği' özellikler kadar, nasıl sınırlandırıldıklarına veya sınırlarının nasıl çizildiğine bağlı olarak da birbirlerinden farklılaşırlar. Bir radyo stüdyosunda kalın bir cam bölme odayı –görsel değilse de– işitsel olarak ayırmakta kullanılabilir. Goffman bölgelerin genellikle zamansal-alansal ilişkilere göre tanımlanabileceğini belirtir: evlerde 'oturulan alan'ın 'uyuma alanı'ndan ayrılması zaman kullanımında da farklılaşma demektir.

Goffman'ın toplumsal icraatların sürdürüldüğü *ön ve arka bölgeler* üzerine karşılaştırması oldukça ilginçtir, ancak bu konu

---

20 Erving Goffman, *The Presentational of Self in Everyday Life* (New York: Doubleday, 1959); onun örtüşen bazı sorunlar üzerine daha yeni görüşleri için, bak: Goffman, *Frame Analysis*.

(Goffman'ın çalışması dışında) sosyal teoride mazur görülemeyecek ölçüde ihmal edilmiştir. Ön bölgeler *ile* etkileşimin sorun yaratması muhtemel farklı özelliklerinin sergilenmediği veya gizlendiği arka bölgelerin mekânsal ve toplumsal olarak birbirinden ayrılması, Goffman'ın tespit ettiği gibi, aydınlatıcı bir biçimde, pratik bilinçle ve normatif yaptırımların işleyişiyle ilişkilendirilebilir. Ön ve arka bölgeler arasındaki mekânsal ayrımın sürdürülmesi, mekânın –pratik ve sözel bilinç içinde– eylemin refleksif gözetiminde kullanılmasının önde gelen bir özelliğidir.

Bu kitabın farklı yerlerinde Parsons'ın 'değerlerin içselleştirilmesi' ve normatif kısıtlamalar arasında bulunduğunu varsaydığı ilişki hakkındaki teoremlerini eleştirdim. Amaçlarımdan biri, Parsons'ın öncelik tanıdıklarından daha farklı normatif uyum ve sapma biçimlerinin önemini vurgulamaktı –ancak, bir dönem ilgili konuların tartışılmasında egemen bir konum işgal eden 'konsensüs' ve 'çatışma' teorileri arasındaki kısır çekişmeye düşmeden. Bu tür bir uyum biçimi, normatif gereklerin eylem ortamının 'gerçekler'i olarak (isteksiz, doğruluğuna kısmen inanarak, mizahtan uzak bir biçimde) 'faydacı kabul'üdür. Ön/arka bölge ayrımı, *ortamın düzenlenmesinde* bu faydacı kabulün nasıl sürdürüldüğünü göstermeye yardımcı olur.

Ön ve arka etkileşim bölgeleri arasındaki farkın normatif önemi Goffman tarafından çok iyi analiz edilmiştir. Ön bölgede yapılanlar, tipik olarak, söz konusu aktörlerin arka bölgede karşılaştıklarında kayıtsız kalabilecekleri, hatta kesinlikle düşmanca bir tavır sergileyebilecekleri normatif standartlara uyma görüntüsü yaratma ve bu görüntüyü sürdürme çabalarını içerir. Ön/arka ayrımlarının mevcudiyeti, normalde, etkileşimin sürdürüldüğü kurumsal formlara temel düzeyde *sözel nüfuz*a işaret eder. Bunu, yine, sınıf teorisi ve egemenlik yapılarının meşrulaştırılması konularıyla kolayca ilişkilendirebiliriz. Bir atölyedeki işçiler, örneğin, çoğu kez mekân olarak idari denetimden uzaklığı pratik bir arka bölgeye dönüştürmeyi mümkün kılan, sadece idareci veya başka denetçiler doğrudan-orada-olduğunda [Goffman'ın teri-

miyle] tamamen önde olan bir ortamda çalışırlar. Onun bir tersanede çalışan işçilerin tutumlarını betimleyen açıklaması bu duruma iyi bir örnek oluşturabilir:

> Ustabaşının teknenin gövdesinde veya bina içinde olduğu yahut ön bürodaki şefin gelmekte olduğu duyulduğunda yaşanan ani değişiklikleri gözlemek eğlencelidir. Vardiya çavuşu ve şefler kendi işçi gruplarını acele etmeye yöneltecek ve onları açıkça hareketlendirmeye çalışacaklardır. 'Onu otururken görmeyeyim' genel bir uyarıdır ve hiçbir çalışmanın yapılmadığı bir yerde bir boru çabucak bükülebilir ve diş açılabilir, veya sıkılı bir vida yahut bir başka vida gereksiz yere sıkılabilir.[21]

Yazarın gerçekte gösterdiği gibi, böyle bir durumda iki tarafın da genellikle olup bitenin az çok farkında olduğunu görmek önemlidir. Yöneticinin bunu kabullenmesi gücünün sınırlarını kabullenmesidir ve, bu yüzden, bu mekânsal-toplumsal alışverişler örgütlerde kontrolün diyalektiğinde oldukça önemlidir.

Atölye 'büro'dan fiziksel mekân olarak genellikle ayrıdır.[22] Ancak elbette, mekânsal ayrılıkları bölgelere dönüştürecek benzer fırsatlar, Goffman'ın kullandığı anlamda, organizasyonların faaliyet gösterdikleri mekânlarda ortaya çıkar. Weber'in modern bürokrasileri büro hiyerarşileri içeren kurumlar olarak nitelemesi, otorite farklılaşması kadar fiziksel alandaki farklılaşmaya da uygundur. Büroların alanlara ayrılması, bilginin 'yukarı dönük' denetimini gerektiren ve böylece üst basamaklardakilerin gücünü sınırlamaya hizmet eden farklı türde arka bölge etkinliklerini mümkün kılar.[23] Ancak elbette, ön/arka farklılaşmalarının kontrollü kullanımı, formel olarak, örgütsel mekânların alt konumla-

21 Kathleen Archibald, *Wartime Shipyard* (Berkeley: University of California Press, 1947) s. 159.

22 Sınıf teorisiyle ilişkili daha genel sorunlar bağlamında yapılan bir tartışma için, bkz.: David Lockwood, *The Black-coated Worker* (London: Allen and Unwin, 1969).

23 Karşılaştırın: R. E. Pahl and J. T. Winkler, 'The economic elite: theory and practice', Philip Stanworth and Anthony Giddens, *Elites and Power in British Society* (Cambridge University Press, 1974).

rındakilerle sınırlı değildir. Ortamları kontrol hakkı gücün temel ayrıcalıklarından biridir: örneğin, yönetim kurulu odası, tipik bir biçimde, kamuya açık etkinliklerin bakışlardan uzak tutulacak daha önemli yönlendirmelerini gizleyen bir ön bölge olabilir.

Sadece kısa-mesafeli zamansal-alansal ayrışmaları içeren küçük topluluklar veya kollektivitelerde, mekân ve orada-bulunma, esas olarak insan organizmasının fiziksel özellikleri ve algısal yetenekleri aracılığıyla ifade kazanır. Büyük kollektivitelere ait mekânlarda orada-bulunmayla ilgili araçlar zorunlu olarak farklıdır ve, elbette çoğu kez, hazır-bulunmanın ve ulus-devletin sadece belirli özelliklerini gerektirir. Ön ve arka bölge ayrımı, esasen toplumsal bütünleşme düzeyinde –yani, yüz yüze etkileşime bilinçli müdahalelerle ortamın doğrudan kontrol edildiği yerlerde– sürdürülür görünmektedir. Ancak, benzer etkiye sahip bir şey, daha az plânlı bir biçimde, çağdaş toplumlardaki –kısa-süre için orada-bulunanlar ve ulus-devlet arasındaki temel ara-mekânlar olan– kentlerde ortaya çıkabilir. Bir kentin gecekondu alanları, örneğin, kenti kullanan ancak bu alanlarda yaşamayan diğer kişilerin izledikleri zamansal-mekânsal güzergâhların 'uzağında kalabilir'.

Sınırları kesin olarak çizilmiş bir ulus-devletin ortaya çıkışı 'güç farklılıkları yaratan bir kaynak olarak alan kontrolü'nün önemine örnek teşkil eder. Bu konuda çok fazla yazılmasına rağmen, egemenlik yapılarında 'bir kaynak olarak zamanın kontrolü' konusu çok az araştırılmıştır. Önceden belirttiğim gibi, *Kapital*'in temel konularından biri, kapitalist ekonomik düzenin zamanın tam kontrolü üzerine kurulduğu tezidir: emek-zaman sınıf egemenliğine dayalı bir sömürü sisteminin temel bir özelliği haline gelir. Günümüzde işverenlerin zaman-ve-verimlilik araştırmalarını bir silâh olarak kullanmalarının ve işçilerin işi yavaşlatma biçimindeki karşı mücadelelerinin kolayca gösterdiği gibi, zaman sermaye-emek çekişmelerinin merkezinde yer alır. Ancak, 'egemenlik yapılarında bir kaynak olarak zaman kontrolü' tarihsel açıdan Marx'ın düşündüğünden daha önemli olabilir.

Takvimin icadı yazının icadıyla yakın ilişki içinde olmuş ve yine erken dönem Yakın Doğuda 'insan makineler'in kullanılmasıyla sınırlı kalmış görünmektedir. Mumford modern kapitalizmin oluşumunda mekanik üretim çağının prototipi olarak buharlı makineden ziyade saatin alınabileceğini öne sürer. Ona göre, doğayı analiz etmek için nicel yöntemlerin kullanılması öncelikle zamanın nicelleştirilmesinde kendini göstermiştir. Güç makineleri saatlerin icadından çok önce vardı: ancak ikincilerde 'güç kaynağı ve güç aktarımının, çalışma esnasında düzenli enerji akışını sağlamak ve düzenli üretimi ve standart ürünü mümkün kılmak için kullanıldığı yeni bir güç makinesi türü'yle karşılaşırız.[24]

İstikrar ve Değişme: Merton ve Evans-Pritchard

Daha önce (bkz.: 3. Bölüm: *İşlevselcilik ve toplumsal yenidenüretim* alt başlığı) eşzamanlı/artzamanlı karşıtlığı yerine yapılaşma kavramı geçirildiğinde, değişme ihtimalinin toplumsal yeniden-üretimle ilişkili her koşulun ayrılmaz unsuru olarak kabul edildiğini öne sürmüştüm. Ancak, konuyu bu haliyle bırakmak açıkça yersizdir: bunun içerdiği sonuçlar ortaya konulmalıdır. Eşzamanlı/artzamanlı ayrımına başvuranlar, çoğu kez, her sosyal istikrar analizinin *fiilen* bir değişme açıklaması olması gerektiğini ısrarla vurgularlar. Ancak, bunun aslında nasıl mümkün olacağı gösterilmedikçe, tespit sadece gerçeği belirtmekle sınırlı kalır. Eşzamanlı/artzamanlı ayrımından vazgeçmek, gerçekte onu sadece sıradanlıktan kurtarmanın önkoşuludur.

---

24 Lewis Mumford, *Interpretations and Forecasts* (London: Secker and Warbug, 1973) s. 272.

Sosyal bilimlerde işlevselci bir programı savunan R. K. Merton 'açık' ve 'gizli işlevler' ayrımı yapar, bunu yaparken, sosyal analizin görevinin birincilerin ötesine geçerek ikincileri ortaya çıkarmak olduğunu ileri sürer. Ayrım tamamen net olmasa da,[25] Merton aktörlerin kendi davranışlarıyla ilgili amaçlarını –veya muhtemelen gerekçelerini– bu davranışları sonucunda ortaya çıkan farkında olmadıkları işlevlerle karşılaştırmaya çalışır. Bir toplumsal unsur gizli işlevlerine göre yorumlanırken, *toplumun gerekçeleri veya ihtiyaçlarının ilgili faaliyet içinde yer alan aktörlerin amaçları veya gerekçelerinden bağımsız (ve kuvvetli içerimle, daha önemli) olduğu düşünülür*. Önceki sayfalarda ana-hatlarını oluşturduğum yapılaşma teorisine göre, aksine, toplumlar veya sosyal sistemlerin hiçbir şekilde gerekçeleri veya ihtiyaçları yoktur: işlevselciliğin temel hatası, eylemin (niyetlenilmemiş veya beklenilmeyen) sonuçlarının bu eylemin mevcudiyetini (ve devamını) bir şekilde açıkladığını düşünmektir. Sonucun ilgili pratiğe veya başka pratiklere katılan aktörler tarafından niyetlenilmediği ve bilinmediği durumlarda, belirli bir toplumsal unsur veya pratiğin genel sosyal sistemin yeniden-üretiminde oynadığı rol, yani onun *niçin böyle bir rol oynadığı*, niçin tekrarlanan bir toplumsal pratik olarak varlığını sürdürdüğü *açıklanamaz*.[26]

Aslında Merton'ın ayrımını bir anlamda tersine çevirebiliriz. Niyetlenilmemiş sonuçların sosyal sistemlerin yeniden-üretimine nasıl karıştığını araştırmak sosyal teori için vazgeçilemez önemde olsa bile, toplumsal istikrar veya değişme analizinde açıklayıcı öneme sahip asıl 'işlevler' (veya 'erekli sonuçlar') *Merton'ın gizli işlevler olarak adlandırdıkları*dır. Başka deyişle, sadece, bir toplumun üyeleri, 'sosyal ihtiyaçlar'ını karşılamak için tasarladıkları sonuçları, davranışın sosyal sistemlerin yeniden-üretimi üzerindeki etkileri hakkındaki bilgilerinden yararla-

25 İşlevselcilik: *Toz duman dağıldıktan sonra.*

26 Elster bu hususu inandırıcı bir biçimde ifade eder (*Logic and Society*, s. 121-122).

narak aktif olarak hayata geçirmeye çalıştıklarında, sosyal analizde 'amaçlı toplumsal yeniden-üretim açıklaması' rol sahibi olacaktır.

Merton'ın gizli işlevleri açıklama biçimi onun Hopi yağmur ayini betimlemesinden hareketle incelenebilir. Açık ve gizli işlevler ayrımı, Merton'a göre, 'açık amaçları gerçekleşmediğinde bile varlığını sürdüren birçok toplumsal pratiğin sosyolojik yorumuna yardımcı olur'. Ona göre, bu konudaki geleneksel taktik onların sadece 'batıl inançlar' veya 'irrasyonel tortular' olduklarını ilân etmektir. Belirli bir toplumsal davranış biçimi kendi 'görünürdeki amacına' ulaşmadığında, genel eğilim bunu akılsızlığa, zır cahilliğe, tortular veya atalete bağlama yönündedir.' Hopi yağmur ayinlerine katılanlar bu pratiklerin yağmur yağdıracağını düşünürler; amaca ulaşılmasa bile Hopiler bu ayinleri sürdürürler, zira onlar batıl inançlı, cahil insanlardır veya akılcı değillerdir. Merton bu 'küçümseyici' tavrın yağmur ayininin sürdürülmesini hiçbir şekilde açıklamadığını belirtir. Bu olgu ancak gizli işlevlerine bakarak açıklanabilir:

> Kendimizi açık (amaçlı) bir işlevin ortaya çıkıp çıkmadığı problemiyle sınırlandırırsak, bu, sosyologun değil aksine meteorologun problemi olur. Ve meteorologumuz yağmur ayininin yağmur yağdırmadığında kesinlikle mutabıktır; gerçekte bu durum nadiren önemlidir. Aslında önemli olan, ayinin teknolojik kullanıma sahip olmadığını, onun amacıyla sonuçlarının örtüşmediğini ... söylemektir. [Ancak] ayinler bir grubun dağınık halde yaşayan üyelerinin belirli dönemlerde ortak bir faaliyete katılmak için toplanmalarını sağlayarak grupla özdeşimi pekiştirir ve böylece gizli bir işlev yüklenebilir. Başkaları gibi Durkheim'in de uzunca süre önce gösterdiği gibi, bu ayinler –bir başka analizde grup kimliğinin temel bir kaynağı olduğu görülecek olan– duyguları oluşturmanın kollektif ifade aracıdırlar. Böylece, gizli işlev kavramı sistemli bir yaklaşımla kullanıldığında, *görünüşte* akıl-dışı bir davranışın grup için olumlu bir işlev yüklendiği görülebilir.[27]

27 R. K. Merton, *Social Theory and Social Structure* (Glencoe: Free Press, 1963) s. 64-65. İtalikler orijinaldir.

Bu yaklaşımda dikkat çekilmesi gereken başka hususlar vardır. İlk olarak, Hopi ayininin 'gizli işlev'ini belirlemenin gerçekte onun varlığını sürdürme nedenini hiçbir şekilde açıklamadığını göstermek için metni fazla okumaya gerek yoktur (gizli işlevlerin her zaman açığa çıkartılamayacağı burada tartışılan konularla ilişkili görülmeyip bir kenara bırakılabilir). "Grubun ayine katılmak için bir araya gelişi, onu bir arada tutmaya yardımcı duygulara ifade kazandırarak, toplumsal birliği geliştirmeye katkıda bulunur" tezi ayin etkinliğinin *niyetlenilmemiş bir sonuc*unu gösterir; ancak bu faaliyetin niçin varlığını sürdürdüğünü hiçbir şekilde açıklamaz. Veya daha doğrusu, aslında sadece ilgili toplumun üyelerini aşmakla kalmayıp, belirli bir toplumsal reaksiyonu da gerektiren 'toplumun gerekçeleri' kavramı bu tezde postüla olarak alınır: toplumun sadece doyurulması gereken ihtiyaçları yoktur, toplum aynı zamanda bu ihtiyaçları işlevsel olarak karşılayacak uygun yolları bir şekilde harekete geçirir veya devamını sağlar. Bu (gizli!) ön-kabulleri anlamanın tek yolu, adaptasyon benzeri bir hayatta kalma ilkesine başvurmaktır: yani, hayatta kalabilen bu tür her toplum zorunlu olarak yağmur ayinine benzer toplanmalar geliştirmiş olmalıdır. Ancak, genel düzeyde kabul edilebileceğini düşündüğümüzde bile,[28] bu ilkenin *onun nasıl mümkün olduğunu, nasıl ortaya çıktığını*, yani yağmur ayininin devamını açıklamadığı görülmelidir. Zira, Hopiler niçin 'akıl-dışı' faaliyetlerde bulunmayı sürdürsünler? Merton, sadece 'batıl inanç' veya 'tortu' olarak etiketlendirmenin bu tür etkinliklerin oldukça yetersiz bir açıklaması olduğunu söylerken kesinlikle haklıdır.

İkinci olarak, Merton iki ayrı sorunu birleştirir ve analizinin gücü buradan gelir: bu sorunlar *eylemlerin niyetlenilmemiş sonuçları*nın önemi ve *inanç ve eylemin rasyonelliği*dir. Merton, özellikle gizli işlevlerin (benim bir şeyleştirme olduğunu veya şeyleştirme anlamına geldiğini göstermeye çalıştığım olgunun, yani 'toplumun gerekçeleri'nin) tespiti *ile* 'görünüşte irrasyonel

---

28 İşlevselcilik: *Toz duman dağıldıktan sonra.*

toplumsal kalıplar' olarak adlandırdığı şeyin araştırılması arasında bir ilişki kurar. Onun açık ve gizli işlevler temelinde yaptığı tartışma, gerçekte Evans-Pritchard'ın Azandelerde bilgelik ve büyücülük hakkında aynı ölçüde ünlü, ancak inancın rasyonel analizi çerçevesinde yaptığı araştırmayla belirgin benzerlikler sergiler.[29] Merton, tıpkı Evans-Pritchard gibi, Hopi yağmur ritüelleriyle ilgili olarak şu soruyu sorar: insanlar belirli toplumsal etkinliklere, onlar hakkındaki inançlarının yanlış olduklarını bildikleri halde katılmayı niçin sürdürürler? Merton ve Evans-Pritchard'ın bu soruyu cevaplandırma ve açıklama biçimleri arasında ilginç ve önemli farklılıklar vardır. Merton soruyu Hopiler'in ayinlere hangi açık amaçlar veya hangi gerekçelerle katıldıklarını anlamaya çalışan bir sosyolog olarak ortaya koyarken, Evans-Pritchard meseleyi yabancı kültürel bir ortamda inanç ve eylem arasındaki ilişkiyle ilgilenen 'Batılı bir gözlemci'nin bakış açısından yorumlar. Ayrıca, Merton etkinliğin niyetlenilmemiş sonuçlarına bakarak bir cevap bulmaya –ayine katılan aktörlerde bulunmayan 'toplumun gerekçeleri'ni açığa çıkartmaya– çalışırken, Evans-Pritchard kesinlikle aktörlerin gerekçelerine bakarak, yani gerçekte onların o kadar 'irrasyonel' olmadıklarını göstermeye çalışarak cevap arar.

Ancak, inancın rasyonelliği üzerine bu tartışma oldukça zor sorular içerir: neyse ki bunlar konumuzla genelde doğrudan ilgili değildir. Gerek Merton gerekse Evans-Pritchard 'batıl inanç' veya 'artık/tortu' benzeri ham yorumları reddetmek için iyi birer örnek teşkil eder. Ancak eylemin niyetlenilmemiş sonuçlarını araştırmanın önemine işaret etse de, Merton'ın tezi kesinlikle Evans-Pritchard'ınkinden daha basittir. Zira Merton gerçekte yağmur ayinlerinin niçin devam ettiğini açıklamaz. Evans-Pritchard Azande büyücülüğünden 'batıl inanç' veya 'artık/tortu' olarak söz etmenin niçin yanlış olduğunu, yani Azandeler'in kendi

29 E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among Azande* (Oxford University Press, 1950); ayrıca, Bryan Wilson, *Rationality* (Oxford: Blackwell, 1970) ve diğer ciddi katkılar.

geleneksel kurulu ortamlarında o şekilde davranmak için haklı nedenleri olduğunu gösterir. Evans-Pritchard'ın analizinin sosyolojik önemi yol açtığı daha geniş felsefî tartışmaların fazlaca gölgesinde kalmıştır. Onun açıklama tarzı istikrarlı sosyal yeniden-üretimin nasıl mümkün olduğunu anlama konusunda Merton'ın ayinlerin gizli işlevleri teşhisinden çok daha iyi bir temel oluşturur. Yukarda ifade ettiğim gibi, Merton'ın yaklaşımı tersine çevrilmelidir: eylemin niyetlenilmemiş sonuçlarındaki düzenlilikleri araştırmak ilgili pratiklerin nasıl yeniden-üretildiklerini araştırmaktan önce gelmeli ve bu araştırma Merton'dan ziyade Evans-Pritchard'ın yaklaşımı temelinde sürdürülmelidir. Bunu söylemenin toplumsal yeniden-üretimde niyetlenilmemiş sonuçların önemini yadsımak anlamına gelmediği yeniden vurgulanmalıdır, bu, daha ziyade, niyetlenilmemiş sonuçları 'işlevler'e çevirerek mevcut toplumsal pratiklerin devamı veya istikrarının açıklanması gerektiği düşüncesinin saçma olduğuna inanmaktır. Merton'ın Hopi ayini tartışmasında, kısaca da olsa, ritüelin *yer aldığı ortam*la ilişkili herhangi bir materyale değinmemesi dikkat çekicidir. Burada yağmur ayininin 'amacı'ndan, yağmur yağdırma amacından söz edilir: dayandığı inançlar yanlış olduğu için, ilgili pratik irrasyonel olarak görülüp reddedilir. Ancak, Evans-Pritchard'ın bununla ilişkili tezlerinden ayrı olarak, Hopiler'in ayinleri sürdürme gerekçeleri/amaçlarının mutlaka bu ayinin 'kamusal ifadesi' veya ön bölgede olagelen bir şey olmadığını belirtmek gerekir. Şüphecilik geleneksel toplumlara yabancı değildir. Hatta, sosyal analizcinin, ilk olarak, ayinin grup-içi etkileşim üzerindeki etkilerini göstermesi gerektiği varsayılamaz. Aksine, dinsel liderlerin, hatta belki de sıradan bireylerin çoğu kez durumun farkında oldukları ve bunu sağlamaya çalıştıkları daha muhtemel görünmektedir.

Toplumsal değişme ve yapılaşma teorisi

Toplumsal yeniden-üretim koşulları farklı toplum tiplerinde büyük çeşitlilik gösterdiği için, sosyal sistemlerde istikrar ve değişmeyle ilişkili kapsayıcı bir teori oluşturmaya çalışmak fazla değerli değildir. Gelişmiş sanayi toplumlarındaki sosyal değişmeleri analizde karşılaşılan problemlere yazının sonraki kesiminde değineceğim için, şimdilik sadece, bu problemlerin, önceden formüle ettiğim yapı ve faillik kavramlarıyla ilişkilendirilebilecek ve Merton'ın açık ve gizli işlev ayrımı üzerine eleştirel sözlerimden kaynaklanan bazı genel sonuçlarını göstermek istiyorum.

Merton'ın açıklamasının, sadece gizli işlev kavramıyla ilgili problemler nedeniyle değil, 'açık işlevler' üzerinde fazla durmadığı için de yetersiz olduğunu görmek önemlidir. Görünüşe bakılırsa, açık işlevleri mevcut toplumsal bir unsurun veya toplumsal pratik biçimlerinin amaçlarıyla özdeşleştiren Merton, onlar hakkında fazla açıklama yapmaz. Araştırılan faaliyetlere katılanların 'arkalarında olup bitenler'le ilgilenen Merton, toplumsal pratiklerin devamı ile davranışın rasyonalizasyonu olarak adlandırdığım oluşum arasındaki ilişkiyi analiz etme gereği duymaz. Bu yüzden, Evans-Pritchard'ın açıklaması, Merton'ın tartışmasıyla karşılaştırıldığında, kurumsal formların sürekliliğini açıklarken davranışın rasyonalizasyonunun *asıl kaynağında* kavranması gereğinin kanıtı olarak düşünülebilir. Ancak, Evans-Pritchard'ın çalışması Merton'ınkini bu anlamda tamamlarken; Evans-Pritchard'ın yapmadığı (veya yapmayı düşünmediği) şey, pratiklere katılmanın ilgili pratiklerin toplumun geneline ait diğer unsurlar açısından niyetlenilmemiş sonuçlarını araştırmaktır.

Yukarıdaki sözler, bir sistemde toplumsal yeniden-üretim, istikrar ve değişme arasındaki ilişkileri yorumlarken, iki analiz biçiminin ilişkilendirilmesi gereğini gösterir. İlk olarak, eylemin rasyonalizasyonu bağlamında, belirli pratiklerin nasıl yeniden-üretildiklerini, yani aktörlerin, kurumlar hakkındaki kendi

pratikleri içinde ve bu pratikler sayesinde yeniden-ürettikleri kavrayışlarının bu pratiklerin yeniden-üretimini nasıl mümkün kıldığını göstermek zorundayız. Bu da, zorunlu olarak, önceki sayfalarda vurguladığım teoreme başvurmayı gerektirir: her toplumsal aktör, etkileşim sırasında yaptıkları hakkında pek çok bilgiye sahiptir; ancak ayrıca, aktörlerin kendi etkinliklerinin önkoşulları ve sonuçları hakkında bilmedikleri, fakat yine de bu etkinliklerin gidişini etkileyen pek çok şey vardır. İkinci olarak, söz konusu pratikleri, bir parçasını oluşturdukları sosyal sistemlerin diğer özelliklerine bağlayan süreçleri inceleyerek, etkinliğin pratiklerin yeniden-üretimini başlatan bireylerin niyetlerinden 'uzaklaşma'sının etkilerini araştırmamız gerekir. Bu etkiler, en uygun biçimde, önceki sayfalarda kabaca ifade edilen üç sistemlilik düzeyine göre araştırılabilir: bunlardan üçüncüsü olan refleksif gözetim, ayrıca, davranışın pratikler içinde rasyonalizasyonuyla doğrudan ilintilidir, zira davranış burada geri-bildirim ilkelerinin bilincinde düzenlenmektedir. Önceden vurguladığım gibi, bu Merton'ın 'açık işlev' kavramına yüklenebilecek en uygun anlamdır: zira burada, davranışın niyetli/yönelimsel karakteri veya refleksif gözetimi, ilgili davranışın sistemin yeniden-üretimi açısından getireceği sonuçların farkında olmayı gerektirir. Çoğu şey *bu farkındalığa sahip olanlar*a bağlı olsa da, Merton, tartışmasında 'açık işlevler'in *kimlere* açık olduğuna değinmez. Dinsel ayinler örneğinde, profesyonel liderler ritüellerin '(diğerlerine) açık işlevler'inin sıradan aktörlere göre daha fazla farkında olduklarında, bu durumun onların ayine katılanlar üzerindeki güçlerini büyük ihtimalle pekiştireceğini görmek zor değildir.

Yeniden-üretim ve rutinleşme

Sistemin yeniden-üretimiyle ilişkili üç düzey bir önceki yazıda ayrıntılı olarak ele alındığı için, burada pratiklerin dolaysız yeniden-üretimine değineceğim. Davranışın rasyonalizasyonunun insanî toplumsal etkileşimin evrensel bir özelliği olduğunu belirtmiştim. Davranışın rasyonalizasyonu, daima, toplumsal hayatın 'tekrar temelinde' düzenlenmesini sağlayan yapının ikiliği bağlamında işler. 'Düzen problemi'nin asıl odağı, yapının ikiliğinin toplumsal hayatta nasıl işlediği, yani *biçimsel sürekliliğin* gündelik toplumsal faaliyetler içinde nasıl sağlandığı problemidir. 'Süreklilik' terimi, gerçekten de, bir toplumdaki istikrar-değişme ilişkisini araştırmada 'sürme/devam etme' gibi sözcüklerden daha kullanışlıdır: zira süreklilikler (muhtemelen, bir toplumun üyelerinin soyunun tamamen kurutulması gibi sınırlı durumlar dışında) en köklü ve kapsamlı dönüşümlerde bile yer alır. 'Devrim' gibi kavramlar hem devrimci değişme süreçlerine katılanlar hem de onların niteliklerini tespite veya yorumlamaya çalışan tarihçi veya sosyolog gözlemciler açısından, sadece bu süreklikler sayesinde anlam ve uygulanırlık kazanır. Sosyal bilimler ve felsefedeki süreksizlikçi görüşlerin önemi süreksizliği mümkün kılan sürekliliklerin tamamen bir kenara itilmesine yol açmamalıdır. Süreksizlikçi görüşlerin günümüzdeki popülerliği, bir ölçüde, farklı çevrelerde 'ilerlemeci evrimci anlayış'a karşı gelişen sevindirici bir tepkiyi temsil etmektedir; ancak, süreksizlikçi anlayışlar, en azından belirli yorumları, yine de eleştirdikleri statik bir bakış açısına başvururlar. Toplumsal etkinliklerin zamansal karakterini uygun şekilde kavradığımızda, ne istikrar/değişme ne de süreklilik/süreksizlik çiftinin birbirini karşılıklı dışlayan kutuplar olmadıklarını görebiliriz. Sosyal sistemler sadece zaman içinde sürekli yapılaşarak varolurlar: önceden belirttiğim gibi, sosyal analizde *yapılaşma-ma*ya yer yoktur.

'Düzen problemi' Parsons –ve birçok muhalifi– tarafından büyük ölçüde bir *itaat* problemi, yani bireylerin ait oldukları sosyal grupların normatif taleplerine nasıl bağlı kaldıkları problemi

olarak görülür. Ancak, 'düzen problemi'ni süreksizlikte süreklilik olarak ifade etmek sosyal teorideki daha temel sorunların değerlendirilmesine kapıyı açık bırakır: bana göre, bu son görüş, güdülenme ve normlar ilişkisi konusunda Parsons'ın geliştirdiğinden daha farklı bir yaklaşım sağlar.

Parsons ve Althusser'in farklı 'nesnelcilik' biçimleri olarak görülen yaklaşımları, Bourdieu tarafından bazı açılardan ve burada önermek istediğime benzer bir yaklaşımla eleştirilir. Bourdieu yapının ikiliği olarak adlandırdığım olgu hakkında şöyle yazar: 'nesnel yapıların tarihsel pratiklerin ürünleri olduklarını ve –üretici ilkesi, neticede bizzat yeniden-üretme eğiliminde olduğu yapıları üretmek olan– tarihsel pratikler tarafından sürekli yeniden-üretildikleri ve dönüştürüldüklerini' anlamamız gerekir.[30] İfadesi bile zor bu sözü özetlersek: toplumsal hayat doğası gereği tekrara dayalıdır. Bourdieu değer-kalıplarını güdülenmeyle ilişkilendiren Parsonscı anlayışın yerine kendi *habitus* terimini geçirir. Bourdieu bu kavramla bir grubun veya aktörler topluluğunun ortak alışkanlıklarını anlatmak ister görünmektedir.

Günümüzde alışkanlığın önemini vurgulamak potansiyel öneme sahiptir ve bu vurgu Parsons'ın yaklaşım biçimine hemen hemen kesinlikle ters düşer. 'Alışkanlık' veya 'âdet' terimi, *nispeten güdülenmemiş* etkinlikleri veya bu tür etkinliklerin belirli özelliklerini anlatır. Parsons'ın 'düzen problemi'ne yaklaşımı bir topluluk veya toplumdaki toplumsal etkinliğin en temel özelliklerinin ayrıca (değerlerin kişiliğin güdüsel bileşenleri olarak içselleştirilmesiyle) önemli ölçüde güdülenmiş oldukları kabulüne dayansa bile, aksi daha doğrudur. Başka deyişle, toplumsal davranışın derinlere kök salmış unsurlarından çoğu, eylemi yönlendiren belirli 'güdüler' temelinde değil, daha ziyade bilişsel olarak oluşturulur (ancak, bunlar 'sözel mevcudiyet' anlamında mutlaka bilinçli olmak zorunda değillerdir): *onların*

30 Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge University Press, 1977) s. 83.

süreklilikleri bizzat toplumsal yeniden-üretimle sağlanır. Son ifade totolojik gibi görünse de, yeterince açıklandığında böyle olmadığı anlaşılacaktır.

Davranışlar ve sözlerin dil içinde ve dil sayesinde sağlanan karşılıklı anlaşılırlığı, muhtemelen, etkileşimin sürdürülmesinin en temel koşuludur. Ancak, konuşmalar veya diğer etkileşim biçimlerinin üretilmesinin koşulu ve sonucu olan dilin yeniden-üretimi *güdülenmiş bir etkinlik değildir*. Bu ön-kabul açıklanmalıdır. Bir dili konuşmak ve böylece onun yeniden-üretimi elbette o dili konuşan kişinin ihtiyaçlarıyla ilişkisiz değildir ve bir ölçüde bu ihtiyaçların karşılanmasının bir aracıdır. Bir dili konuşan herkesin, bu yüzden, bu dilin yeniden-üretiminde çıkarı vardır; ancak, bu yeniden-üretim sürecini devam ettirmek genellikle o dili konuşanlar arasında güdüleyici bir güç değildir. (Böyle bir durum ancak yok olma tehdidi altındaki bir dili yaşatmaya çalışan bir topluluk örneğinde söz konusu olabilir).

Bu yaklaşım kabul edildiğinde, rutinleşme pratiklerin yeniden-üretiminde çok önemli bir yer kazanır. Rutin eylem 'mutlak varsayılan'a fazlasıyla doymuş bir eylemdir: her ne kadar çoğu kez düşünsel dikkati gerektirse de, etkileşimi sağlamakta kullanılan etno-metotlar bu etkileşimde yer alanlar tarafından zımnen kabul edilir. Rutin ve güdülenme arasındaki ilişki kritik konumlar analizinde kabaca açıkladığım görüşe uygundur. Önceden geliştirdiğim bireysel tabakalaşma modeline göre, aktörlerin ihtiyaçları büyük ölçüde bilinçsiz olan ve hayatın ilk yıllarında oluşan temel güvenlik sisteminde kök salmıştır. Temel güvenlik sisteminin ilk oluşum dönemi, çocuğun toplumsal dünyada 'plânlı görünümler' kazandığı ve ego-kimliğinin temellerinin atıldığı sırada geliştirilen gerilim düzenleme biçimlerini içeren bir dönem olarak görülebilir. Bu derinlere kök salmış gerilim düzenleme (aslında, kaygıyı azaltma ve kontrol altına alma) biçimlerinin, bireyler Laing'in varlıksal güvenlik adını verdiği süreci yaşadıklarında en etkin düzeyde olduklarını söylemek mantıklıdır. *En etkili oldukları dönemlerde*, onların davranışın refleksif gözetimi-

ne etkileri *daha az göze çarpar.* Varlıksal güvenlik, aktörlerin –yapının ikiliği ilkesi çerçevesinde toplumsal hayatın yeniden-üretimiyle sağlanan– toplumsal uzlaşımlar (anlamlandırma kodları ve normatif düzenleme biçimleri) ve örtük inançlara bağlı bir duygu olarak alınabilir. Varlıksal güvenlik duygusu, toplumsal hayatın birçok ayrıntısında etkileşimin 'problemsiz' olmasını sağlamak için başvurulan veya büyük ölçüde 'gerçekliği sorgulanmayan' karşılıklı bilgi temelinde gelişir.

Varlıksal güvenlik duygusunun devamı ve toplumsal hayatın rutin karakteri arasında niçin yakın ilişki olması gerektiğini görmek zor değildir. Rutinin güçlü olduğu yerlerde, davranışın rasyonalizasyonu aktörün temel güvenlik sistemini etkileşimde yer alan ve karşılıklı bilgi olarak kullanılan uzlaşımlara bağlar. Bu yüzden aktörler, rutin toplumsal koşullarda başkalarının toplumsal etkinliklerin yönü hakkındaki sorularına nadiren cevap verebilir, uzlaşımlara uygun davranışların gerekçelerini nadiren belirtebilirler, ne de onlara gerek duyarlar.

Toplumsal yeniden-üretimin devamında rutin bu kadar önemli bir etkense, sanayi toplumlarında toplumsal değişmenin kaynakları ve doğası sosyal etkileşimin rutin karakterinin mevcut koşulları veya altüst olduğu koşullar ortaya konularak açıklanabilir. Rutin ancak gelenek tarafından yaptırım altına alındığında veya kutsallaştırıldığında yahut 'tekrarlanabilir zaman' geçmiş ve bugünü toplumsal yeniden-üretimde birbirine bağladığında en güçlü haldedir. 'Geleneksel toplum' terimi, çoğu kez, aslında sanayileşmemiş, günümüz dünyasından fiilen silinmiş bir toplum tipini içerecek biçimde 'şemsiye-benzeri' anlamda kullanılsa da, geleneğin gücünün en küçük, kapalı (isolated) toplum biçimlerinde çok katı olması kesinlikle muhtemeldir. (Geleneğin etkisi çağdaş, oldukça dinamik veya değişken toplumlarda bile tamamen ortadan kalkmadığına göre, 'geleneksel toplum' terimi iki kez yanıltıcıdır.)

Geleneğin pençesindeki toplumlarda değişme olmadığı elbette söylenemez. Ancak, bu toplumlarda sadece iki genel değiş-

me biçimine rastlanır. İlki *artışlı* değişme olarak adlandırılabilir: değişme toplumsal yeniden-üretimin niyetlenilmemiş bir sonucu olarak ortaya çıkar. Bunun prototipi dildeki değişmedir. Dil kullanımıyla ilgili her örnek dilin yeniden-üretiminde muhtemel bir biçim değişikliği demektir. Dil, ayrıca, her toplum biçiminde artışlı bir değişim sergiler. Zira, Batıda onsekizinci yüzyıldan beri dilde eşi görülmemiş önemli değişimler yaşanmasına[31] ve bu değişim bilinçli olarak oluşturulmuş yeni kavramlarda artışlar içermesine rağmen, dildeki çoğu değişiklik, dilin genel düzenini etkilediği sürece, sadece yavaşça gerçekleşir. Salgı-benzeri değişimden ayrı olarak, geleneğin hâkimiyetindeki donuk (cold) toplumlardaki diğer bütün değişimlerin rutinleşmeyi engelleyecek biçimde işleyen dış etkenlerden, yani şiddetli ekolojik dönüşümlerin, doğal felâketlerin etkilerinden veya farklı kültürel kompozisyona sahip toplumlarla bağımlılık ya da çatışma ilişkilerinden kaynaklandığı varsayılır. Bu değişim süreci etnik veya diğer kısmi egemenlik biçimlerinin geliştiği daha büyük toplumlara uygun bir örnek değildir. Kesinlikle doğru olsa bile, etnik veya sınıfsal çatışmaların etkisiyle, bu sürecin basitçe rutinleşmeyi-engelleyici yeni potansiyel kaynakları devreye soktuğunu öne sürmek hata olacaktır; zira bu süreç bir topluma 'içsel' ve 'dışsal' şeklindeki kolaycı ayrımların çökmesiyle örtüşme eğilimindedir –ancak, (aşağıda tartışacağım gibi) bu tür ayrımlara her zaman gerek vardır.

Toplumsal değişmeyle ilgili problemleri sanayileşmiş toplumlar bağlamında tartışmak için gerekli olan 'rutinleşme-me' terimini şu ana kadar anlamını açıklamadan kullandım. 'Rutinleşme-me' terimiyle gündelik etkileşimin sorgulanmadan benimsenen gücüne karşı işleyen bir etkiyi anlatıyorum. Rutinle gelenek arasında, zamanın akışı içinde geleneğin pratiklerin sürekliliğini 'sağlaması' anlamında, yakın ilişki vardır. Geleneksel pratikleri aşındıran veya sorgulanmalarına yol açan bazı etkiler on-

31 Karşılaştırın: Raymond Williams, *Keywords* (London: Fontana, 1976).

ların değişimlerini hızlandırma ihtimalini içerir. Ancak analitik olarak, mevcut geleneksel pratikleri zayıflatabilecek üç bağlam türü ayırt edebiliriz: bunları, sosyal değişmeyi başlatma potansiyellerine göre, yükselen bir düzen içine yerleştirebiliriz. İlk olarak, donuk toplumları dışardan etkileyen, yukarıda sözü edilen tipte koşullar vardır. Ne doğal olayların etkisi ne de diğer toplumlarla çatışmalar (bunlar aynı tipten toplumlarsa) söz konusu geleneğin genel durumu hakkında kuşkular yaratır: daha ziyade, onların yerine başka geleneksel pratikler geçer. Bu süreç aslında geleneksel inanç ve davranış biçimlerinin zayıflaması değil, belirli geleneksel pratiklerin yerini başkalarının almasıdır. Bu oluşum, yerleşik normların farklı 'yorumlar'ının ortaya çıktığının söylenebileceği ikinci ortam türüne örnek oluşturmaz. Bu koşullarda okuryazarlığın önemine önceden değinmiştim. Farklı gelenek anlayışlarının çatışması geleneğin gücünü bir ölçüde sorgulanır hale getirir, ancak sadece 'gelenek' yerine 'gelenekler' getirerek: lâkin bu durum, açıkça, temel dönüştürücü potansiyele sahip sosyal hareketlerin gelişiminin temel bir unsurudur.

Gerçekte Modern Batıya özgü üçüncü tip koşulda, aslında 'bir meşrulaştırma biçimi olarak gelenek' reddedilir ve bu gelişme, aynı ölçüde, *rutinleşme-me*nin genel potansiyel kaynağıdır. Bu tür birçok büyü-bozumu geleneğin etkisinin zayıflamasına katkıda bulunsa da, bu son oluşum Weber'in kullandığı anlamda bir büyü-bozumu meselesi değildir. Onun en yoğun ifadesi tarihselciliğin bir tarihsel bilinç biçimi olarak yükselişidir: bizzat dönüştürmek amacıyla toplumsal formların aktif olarak kullanılması. Söz konusu ilişkinin asıl doğası her ne olursa olsun, tarihselciliğin bu anlamdaki zaferine modern kapitalizmin gelişiminin eşlik ettiği kesindir.[32] Modern kapitalizm çağı iki özgün kollektivite biçiminin egemenliğinin etkisine işaret eder: 'hukukî-akılcı' *organizasyon* ve *lâik toplumsal hareket*. 'Organizasyon' teriminin özel teknik anlamı bir kenara bırakılırsa, terim ya bilinçli

32 Bu hususlar üzerine daha farklı bir görüş ve 'tarihselcilik' teriminin farklı bir kullanımı için, bkz. Alan Touarine, *The Self-production of Society*.

toplumsal bir yenilik sonucunda kurulan ya da biçimi bu yenilikten kuvvetle etkilenen kollektiviteleri anlatmakta kullanılabilir. Weber'in 'rutinleşme' kavramı –onun hem *traditionale Herrschaft** hem de bürokrasi analiziyle ilişkili olarak– bu açıdan daha yanıltıcı olabilir. Zira, bürokratik düzen çağdaş toplumda kesinlikle davranışın rutinleşmesinin temel bir şekli olsa da, böyle bir vurgu büyük ölçüde bürokratikleşmiş organizasyonların bile, daha geleneksel grup veya topluluk tiplerine göre, yenilikçi davranma derecelerini sürekli göz ardı etmeye iter. Daha benzer bir yorum Weber'in karizmatik hareketlerin doğasını açıklama biçimiyle uygunluk içindedir. Weber toplumsal hareketlerin *rutinleşme-me* potansiyelini isabetle karşılayan 'karizma' terimini kullansa da, bu kavram yukarıda sözü edilen ikinci tür *rutinleşme-me* düzeyindeki hareketlerle çağımıza özgü hareketler arasındaki farkları kavramada özellikle kullanışlı değildir.

İç-dinamikçi modellerin eleştirisi

Değişmenin modern çağdaki parametrelerini kavrama yönünde bir girişim, sosyal sistemlerin alansal ve zamansal genişlemesi olarak sözünü ettiğim olgunun temel önemini kesinlikle kabul etmelidir: bu genişlemenin temel unsurları tarihselcilik ve *rutinleşme-me*dir. Geleneğin sürekli kendini tekrarlamasından ziyade ilerleme olarak değişme anlamında bir tarih anlayışının yanı sıra, mevcut dönüşüm süreçleriyle ilgili farklı zamanlarda veya mekânlarda farklı biçimlerde yer alan 'örnekler' de çağdaş toplumlarda genel toplumsal yeniden-üretim koşullarını köklü değişikliğe uğratmışlardır. E. H. Carr'ın ifadesiyle, 'Tarihin kendini nadiren tekrarlamasının bir nedeni, tarihsel karakterlerin ikinci harekette *çözüm* (dénouement) konusunda ön-bilgiye sahip olmalarıdır:'[33] (veya Marx'ın ifadesiyle, tekerrür ederken tarihten

* Geleneksel otorite [Ü. T.].

bir şey öğrenmeyi başaramayanlar trajediyi farsa çevirmeye yatkınlardır).

Bunlar hatırda tutularak sosyal bilimlerde bugüne kadar egemen olan toplumsal değişme anlayışları bazı eleştirel yorumlara tâbi tutulabilir. Bir başka yerde göstermeye çalıştığım gibi,[34] bu yaklaşımlar, tipik olarak, geliştikleri bağlamdan, yani Batı Avrupa toplumlarında ondokuzuncu yüzyıl sonunda ve yirminci yüzyıl başında yaşanan siyasal ve ekonomik dönüşümlerden büyük ölçüde etkilenmişlerdir. Hem klâsik Marksizm, hem de onun ondokuzuncu yüzyıl düşüncesindeki çağdaşı sanayi toplumu teorisi, bir ölçüde Avrupa deneyimine özgü olan ve günümüzdeki değişme süreçleriyle artık bir ilişkisi kalmamış hususlardan derinden etkilendi. Batı Avrupa'da ondokuzuncu yüzyıl ile yirminci yüzyıl başı, siyasal ve ekonomik devrimin yakın ilişki içinde birlikte ortaya çıktığı, ekonomik gelişmenin siyasal dönüşümün itici gücü olarak görüldüğü bir dönemi simgeler. Çok sayıda insanın kırsal bir çevreden kentsel-sınaî bir ortama büyük çapta göçü, yerleşik ulus-devletlerde ilerlemeci bir süreç olarak ortaya çıkmış gibi görünmektedir. Marx'ın ve çoğu liberal evrimci düşünürün yazılarında benzer boşluklar vardır: ekonomik gelişmede devletin ve zorlayıcı bir güç olarak askerî kuvvetin önemini küçümseme ve iç değişme dinamiklerine yoğunlaşma. Marx, kesinlikle, Batı kapitalizminin dünya çapındaki etkisini, genişleme yönündeki kesintisiz itici gücünü ve geleneksel kültürler üzerindeki yıkıcı etkisini hakkıyla değerlendirmiştir. Böylece Marx 'iç-dinamikçi' toplumsal değişme 'model'i adını verdiğim yaklaşımdan bir ölçüde kopabilmiştir. İç-dinamikçi bir model, toplumsal değişmeyi *belirli bir toplum tipinin kendi içinde başından beri sahip olduğu varsayılan özelliklerinin ilerleyen bir biçimde ortaya çıkması olarak* görür. Böyle bir

33 E. H. Carr, *A History of Soviet Russia*, vol. 1 (London: Macmillan, 1969) s. 88 [Bolşevik Devrimi 1, Çeviren: Orhan Suda, Metis Yayınları, İstanbul, 1989]

34 *Studies in Social and Political Theory*, s. 14 ve devamı; 'Classical social theory and the origins of modern sociology', *American Journal of Sociology*

anlayışa özellikle toplumsal değişmeyi bir tür açık biyolojik analiz çerçevesinde inceleyen, bir toplumun 'olgunlaşma'sını organizmanın gelişimine benzer nitelikte gören düşüncelerde rastlanır. Açık biyolojik benzetmelerin modasının geçtiği çağdaş işlevselcilikte, temel iç-dinamikçi modeller tipik olarak işlevlerin farklılaşmasına göre ifade edilir: toplumsal değişmenin kurumların ilerleyici işlevsel farklılaşmasını içerdiği düşünülür. Bu tür anlayışlar, Marx'ın veya Marksistlerin aksine, toplumsal gelişmeyi birleşik bir süreç, kurumların farklılaşmasını içeren –gelişen bir bedenin parçalarına benzer biçimde koordine olmuş– bir süreç olarak görme eğilimindeydiler.

İç-dinamikçi değişme modellerini reddetmek, Nisbet'nin belirttiği gibi,[35] 'gelişme' gibi terimleri kullanmaktan kaçınmayı gerektirmez. Fakat, çağdaş bir dünyadan söz ederken, bu tutum (Teggart'ı izleyen Nisbet gibi) toplumsal değişmenin –hangi önemde olursa olsun– 'dış olaylar'ın toplumlar veya kültürlere nüfuzundan kaynaklandığı görüşünü benimsemeyi gerektirir. Bu durum geleneğin toplumsal yeniden-üretimde egemen konumda olduğu toplumlarda yakından geçerlidir, ancak burada bile artışlı değişmenin etkisini kabul edebiliriz. Ancak açıkçası, tarihselcilik ve *rutinleşme-me* daha fazla geliştiğinde durum değişir. Sanayi kapitalizmi sadece diğer toplumsal formları yıkmakla kalmaz, ayrıca sürekli ekonomik değişimler ve teknolojik yeniliklerle işler: bu son faktörler, Marx'ın kesinlikle teşhis ettiği gibi, 'sürekli genişleme'nin merkezinde yer alırlar ve onların kaynağını birikim süreci oluşturur. İç-dinamikçi modellerde, toplumlardaki veya gerçek olduğu varsayılan toplum biçimlerindeki iç-etkiler üzerinde ağırlıklı olarak durulurken, Nisbet'ninki gibi 'dış dinamikçi' yorumlarda, hâlâ tuhaf bir biçimde, toplumlar büyük ihtimalle (dış bir faktör işe karışıncaya kadar) kapalı-sistemler

---

35 Nisbet'in 'içkin nedensellik, süreklilik, farklılaşma, gereklilik ve tekbiçimlilik' adlı makalesiyle bağlantılı gelişme metaforlarının eleştirisi için, Robert A. Nisbet, *Social Change and History* (New York: Oxford University Press, 1969) s. 251 ve birçok yerde

olarak alınır –bu yaklaşımlarda, aynı şekilde, vurgularının ağırlık merkezini oluşturan 'dış karışmalar'ın kaynakları açıklanmadan kalır. Eğer etkiledikleri toplumlardan ziyade kaynaklandıkları toplumlar dikkate alınırsa, Nisbet'nin dışsal olgular olarak sözünü ettiği olaylar veya uğraklar (episodes) –istilâlar, göçler, yeni açılan ticaret yolları, savaşlar, keşifler– tamamen birer 'iç' faktördür.

Bu kavramsal yetersizliklerin iki muhtemel kaynağı vardır. İlki, toplumların birleşik bütünler olarak alınması eğilimidir: dış-dinamikçi yaklaşımlar, başka konularda karşı olsalar da, bu açıdan ve toplumları kapalı birimler olarak alma eğilimi bakımından iç-dinamikçi yaklaşımları andırırlar.[36] Ancak, toplumların farklı türden gerilim ve çatışma ilişkileri içindeki gruplar arasındaki özerklik ve bağımlılık ilişkilerini içerdiği düşünülürse, 'içerde' olduğu söylenebilecek ayrımların bazı bakımlardan 'dışarıda'ki ayrımlar olarak telâffuz edilebileceklerini söyleyebiliriz. İkinci yetersizlik daha önce söz ettiğim bir hususun ifadesidir: mekânı sosyal analizin tamamlayıcı bir unsuru olarak teorileştirme başarısızlığı: 'içerde' ve 'dışarıda' sözcükleri açıkça alansal ifadelerdir, ancak bu sözcükler literatürde genellikle sadece muğlak bir biçimde ve gerçekte olması gerekenden ziyade metaforik tarzda– kullanılırlar. Nisbet'nin yukarda söz edilen tüm ana-uğrakları fizik mekânda geçer; bu süreçlerin failleri, onların etkilerini –'dışarıda' teriminin açık mekânsal anlamında– hisseden toplum veya toplumların 'dışında'dırlar (ancak, onların çoğunun 'içeride' de ortaya çıkabileceği belirtilmelidir). Söz konusu uğraklar, bu yüzden, her zaman gruplar veya halkların bir yerden başka bir yere hareketlerini içerir: bu 'dıştan karışmalar'ın alansal niteliklere sahip olduklarını kabul edersek, muhtemelen onların etkilerinin 'nihai-sonuç'larına yoğunlaşmaktan ziyade, onları –Hägenstrand'ın deyimiyle– *bireylerden*

36 İlişkili bir tartışma için, bkz. Herminio Martins, 'Time and theory in sociology', John Rex, *Approaches in Sociology* (London: Routledge, 1974).

çok kollektiviteleri içeren zamansal-mekânsal güzergâhlar olarak görürüz.

Ancak belki de, ikinci yetersizliğin –en azından çağdaş dünyayla ilişkili– bundan daha önemli bir yanı daha vardır: sabit ve sınırı çizilmiş bir toprak parçası olarak belirli bir alanın ulus-devlet tarafından kontrolünün önemi. Çoğu sosyolojik yazıda 'toplum'un ulus-devlet anlamında kullanıldığı yeterince açıktır. Bu kullanıma haklılık kazandıran ve toplumların 'içinde' ve 'dışında' olagelenlerden söz etmeyi sürdürmeyi gerektiren şey, ülkenin coğrafi sınırlarının yönetimde merkezileşmeyle örtüşmesidir. Sanayileşmiş toplumlar, iç-dinamikçi modellerde ileri sürülenin aksine, birleşik bütünler değillerdir; aksine onlar, toplumsal ve mekânsalın siyasal-askerî bir ulus-devlet sistemiyle örtüştüğü belirli sınırlara sahiplerdir.

Çağdaş toplumlarda toplumsal değişme

Çağdaş dünyada toplumsal değişmeyle ilgili problemleri ele alacak doyurucu bir yaklaşım aşağıdaki olgulara öncelik tanımalıdır:[37]

1. Toplumlar veya devletler arasındaki özerklik ve bağımlılık ilişkileri. Aslında bu olgu, soyut düzeyde, bütün sosyal sistemlerle ilgili bir başka genellememin, sosyal sistemlerin düzenli özerklik ve bağımlılık ilişkileri (güç ilişkileri) içerdiği tezinin bir ifadesidir. Ulus-devletin bir toprak parçasını işgalinin değişmenin iç kaynaklarını dış kaynaklarından ayıran en önemli bölünme çizgisi olduğu kabul edilirse, bu devletlerin kontrolünden uzak kalabilen özerklik ve bağımlılık ilişkilerinin, yani ismen o devletin içinde yer almasına rağ-

37 *Studies in Social and Political Theory*, s. 19-20.

men ulus-aşırı ağlarla çok daha güçlü bütünleşme içindeki kollektivitelerin varlığını kabullenmekte zorlanmayız (bu kollektivitelerin en önemli çağdaş örneği devasa ulus-aşırı şirketlerdir).

Daha temel düzeyde, ulus-devletler arasındaki özerklik ve bağımlılık ilişkileri kapitalist dünya ekonomisinin oluşumu bağlamında değerlendirilmelidir. *İleri Toplumların Sınıf Yapısı*'nda, kapitalist sanayí toplumlarının sınıfsal yapılarının, ekonomik düzenin temel özelliklerinin siyasal faaliyetlerden veya siyasalın ekonomikten (özel durumlara göre olası ve farklı biçimlerde) 'soyutlandığı' belirli ekonomik ve siyasal bir konumlanışın ifadesi olduğunu ileri sürmüştüm.[38] Bana göre, dünya ekonomisinde uluslararası ilişkiler açısından buna tekabül eden bir başka süreç, *içsel olduğu kadar dışsal olarak da işleyen* benzer 'soyutlanma' biçimleridir ve dayanakları hiç de az değildir. Wallerstein'ın Avrupa dünya ekonomisinin onbeşinci yüzyıl sonundan itibaren gelişimi hakkındaki yorumunun ana teması aslında bu süreçlerdir. Wallerstein'a göre, Batı ekonomisinin gelişimi ve yayılmasıyla başlayan dünya ekonomisi önceki imparatorluklardan oldukça temel farklılıklar gösterir. Eski imparatorluklarda, metropoliten merkez ve ona tâbi bölgeler arasındaki ilişkiler, esasen vergi toplayan bir bürokrasi tarafından düzenlenen siyasal, ekonomik ilişkilerdi. Kapitalist dünya ekonomisindeki yaygın ilişkiler esas olarak ekonomik nitelikteyken, siyasal kararlar büyük ölçüde ulus-devletin hukukî kontrole ve şiddet araçlarının kontrolü tekeline sahip olduğu alanlarla sınırlıdır. Wallerstein'ın ifadesiyle, 'bir ekonomik tarz olarak kapitalizm, ekonomik faktörlerin siyasal bir toplumun tamamen denetleyebileceğinden daha büyük bir alanda işlemesine dayanır'.[39] Wallerstein'in analizlerine tamamen katılmadan bu tezi kabul edebiliriz: zira Wallerstein,

---

38 *İleri Toplumların Sınıf Yapısı.*

39 Immanuel Wallerstein, *The Modern World system* (New York: Academic Press, 1974) s. 348.

Nisbet gibi ancak farklı bir eğilimle, dünya ekonomisinin dış organizasyonunun etkisini kapitalist birikim sürecinin 'iç' bileşenleri pahasına abartır.[40]

Belirtilmesi gereken husus, bugün sadece bir dünya ekonomisi içinde değil, aynı zamanda iki egemen blok arasındaki askerî güç dengesinin –ve kurulu devletlere ve isyancı hareketlere yapılan farklı örtülü veya açık askerî yardımların– yerkürenin her tarafındaki değişmeler üzerinde temel bir etki yapması anlamında, bir *dünya askerî düzeni* içinde yaşadığımızdır.

2. Sosyal sistemlerin farklı kesimleri veya bölgelerinin eşitsiz gelişimi. Bunun anlamı zamansal-mekânsal güzergâhların bizzat ulus-devletler içinde hem de bu devletler arasındaki özerklik ve bağımlılık ilişkilerinde araştırılması gereğidir. Önceden gösterdiğim gibi, sosyal teoride iç-dinamikçi değişme modellerinin yaygınlığı kısmen Batı Avrupa ülkelerinin, özellikle Britanya'nın ondokuzuncu yüzyıldaki gelişiminin özelliklerini yansıtır. İç-dinamikçi bir modelle ilgili Marx'ta seçilebilecek unsurlar (çok sayıda işçinin fabrikalarda ve kentsel komşuluklarda yoğunlaşmasıyla devrimci değişme lehine koşulların giderek gelişmesi; sürekli genişleyen proletaryanın göreli yoksullaşması; ve gerçekte siyasal gücü ele geçirmeyi hedefleyen militan işçi sendikaları ve siyasal birliklerin oluşumu), önemli ölçüde Britanya deneyimine veya bu deneyim hakkındaki yorumlara dayanır. Ancak Marx, ayrıca, ilkiyle ilişkisiz olmayan, hatta onunla sadece belli belirsiz uzlaştırılabilecek –eşitsiz gelişme anlayışını öngören ve sonradan Troçki ve Lenin'in geliştirdiği– 'ikinci bir devrim teorisi'ne[41] sahiptir. Bu 'ikinci teori', devrimci dönüşümü başlatan süreçlerin geciktirilmiş ve geliş-

40 Bu doğrultuda bir eleştiri için, bkz. Robert Brenner, 'The origins of capitalist development: a critique of neo-Smithian Marxism', *New Left Review*, no. 104 (July-August, 1977).

41 Karşılaştırın: *İleri Toplumların Sınıf Yapısı*, s. 38-40.

miş toplumlar bağlamında bulunabileceği fikrini içerir: Marx bu tür bir patlamaya 1840'lar sonunda Almanya'da şahit olur ve bu devrim yaklaşık otuz yıl sonra Rusya'da patlak verir. Eşitsiz gelişme elbette sadece bu çarpıcı değişikliklerle sınırlı değildir, eşitsiz gelişme anlayışlarının günümüz siyasal devrimlerinin oluşumunu –hem ulus-devletlerin iç gelişimi hem de, küresel düzeyde, sınaî açıdan gelişmiş toplumlar ve Üçüncü Dünyanın karşılaşması bakımından– açıklamada önemli olduğuna kuşku yoktur.

Eşitsiz gelişme kavramı, hem siyasal ve ekonomik formlarda farklılıklar yaratan değişme oranlarına hem de bu formların farklı bölgelerdeki yerlerine işaret ettiği için, her iki düzlemde de zamansal-mekânsal güzergâhlar temelinde açıklanabilir. 'Bölgeler'den söz etmek, gündelik anlamında çok yaygın ve genel bir terim olduğu için, sosyal teori için ilk bakışta fazla önem değilmiş gibi görünür. Ancak daha önce, onun yüz-yüze etkileşimi açıklamada kullanışlı olduğunu göstermiştim ve ayrıca terim daha genel bir düzlemde kullanılabilir. Çağdaş dünyada bölünme ve iç-bütünlüğün üç temel alanda odaklandığı söylenebilir: *sınıf, etnik farklılaşma ve toprak talepleri.* Hepsi de zaman-mekân içinde bölgeselleşme eğilimi gösterir. Daha önce sınıfsal ayrışmaların karakteristik bir biçimde –büyük ölçekli bölgesel sektörlere ve kentsel alanlardaki komşulukların dağılımına göre– bölgeselleştiklerinden söz etmiştim. Ancak ayrıca, toplumların kendi içlerindeki bölgeler, çoğu kez ya sınıfsal bölünmelerle örtüşen ya da bu bölünmeleri daha da artıran kültürel veya etnik bir öneme sahiplerdir. Ulus-devletler arasındaki ilişkiler bakımından, farklılık yaratıcı bölgesel gelişme oranları ve biçimlerinin etkisi, 'Batı' teriminin –Japonya dışında– hâlâ az çok 'gelişmiş kapitalist toplumlar'ı anlatmakta kullanılmasında ifadesini bulur. İç-dinamikçi gelişme modellerinin yaygınlığı, önceden belirttiğim gibi, Batının dünyanın diğer kesimleri üstünde kurduğu siyasal, askerî ve ekonomik hegemonyayı veri alan genellemeler (kuşkulu yorumlar) içeren etnosantrizmin bir yansımasıdır. Özerklik ve bağımlılık ilişkilerini doğrudan bölgesel eşitsiz gelişmelere bağ-

layan düşüncelerin büyük ölçüde bu hegemonyaya maruz kalan alanlardan çıkmış olması önemlidir. Çevreden gelen bu fikirlerin bir bölümü sosyal teorinin tamamen kıyısında kalmıştır: artık onları sosyal teorinin merkezine çekme zamanı gelmiştir. Örneğin, kaynağı Casanova olan iç-sömürgecilik kavramı birçok eleştiri almıştır, ancak kavram, uygun hale sokulduğunda, diğer toplumlar kadar sanayileşmiş toplumları açıklamakta da kullanılabilir. Ayrıca, ulusal özerklik ve bağımlılık ilişkilerini eşitsiz gelişmeye bağlayan temel bağlantı noktasının ekonomik açıdan gelişmiş ve azgelişmiş toplumlar arasındaki ilişkilerle sınırlandırılmaması gerektiği kolayca görülebilir. İspanya ve Yunanistan gibi Avrupa ülkeleri örnek olarak verilebilir. Bu ülkeler, terimin genel anlamında 'azgelişmiş' değillerdir, ancak ne de Kuzey komşuları gibi tamamen sanayileşmişlerdir. Onların belirli karakteristiklerinin kaynağı gelişmiş kapitalist metropoliten merkezlere mekânsal yakınlıklarıdır: bu mekânsal yakınlık onlar üzerinde merkez ülkelere daha uzak toplumlarda karşılaşılmayan doğrudan etkilere sahiptir.

3. Bir toplumdaki temel kritik radikal toplumsal değişme evreleri. Bu olgu hem metodolojik açıdan hem de öz itibariyle önemlidir. Bu nokta, bazı yazarların –orta-vadeli, ancak ilgili toplum veya bölge açısından oldukça kapsamlı sonuçlara sahip değişme dizilerine yoğunlaşarak– uğraklar araştırması adını verdikleri olgunun toplumsal değişme teorisi için önemini göstermesi anlamında, metodolojik içerimlere sahiptir.[42] Modern dünyada, farklı şekillerde bir araya gelebilen, açık ve davetsiz bir biçimde devreye giren bu tür dört ana-uğrak (episode) vardır: (a) Hızlı sanayileşme süreçleri –ancak bunlar başlatılabilirler. (b) siyasal devrim: bu olgu sadece fetihle veya gücün el değiştirmesiyle ilişkili mevcut olayları değil, devrimci kalkışmayı 'hızlandıran koşullar'ı ve devrim-sonrası toplumsal yeniden örgütlenme dönemini

42 Gellner, *Thought and Change*

de kapsar; (c) geleneksel kültürlerin gelişmiş toplumların ekonomik emperyalizmleriyle karşılaşmalarının yarattığı kurumsal çözülme veya yıkım süreçleri; (d) savaşın etkilerinin yarattığı kurumsal çözülme ve yıkım süreçleri.

Daha temel düzeyde bakıldığında, önemli olan husus, iç-dinamikçi değişme modellerinin ayırt edici özelliği olan geleneksel ve modern dikotomik karşıtlıklarına başvurulmasıdır. Farklı şekillerde formüle edilen bu dikotomik anlayışlar ondokuzuncu yüzyıl düşüncesinde egemen konumdaydı: örneğin, statüye karşı sözleşme, *Gemeinschaft*'a karşı *Gesellschaft* veya mekanik dayanışmaya karşı organik dayanışma. Ancak, bu yaklaşımlar, ciddi itirazlara rağmen, yirminci yüzyılda da uzun süre etkili olmayı sürdürdüler. Onların sosyal teoride yükselişlerinin oldukça kapsamlı etkisinin bir göstergesi, Parsons'ın *Gemeinschaft/Gesellschaft* ayrımını kendi 'kalıp değişkenler' kavramına temel alması ve, böylece, Avrupa'nın ondokuzuncu yüzyıldaki gelişimiyle ilgili özelliklere dayalı bır karşıtlığı bütün toplum biçimlerine ait farazi bir evrensel özellikler bütünü olarak görmesidir.

Bu tür dikotomik kavramlar kesinlikle aydınlatıcı olmaktan uzaktır: onların kusurlarının kaynağı, iç-dinamikçi gelişme modelleriyle ilişkileri ve bu ilişkinin sıkça işe karışmasıdır. Daha ziyade üstü örtülü ifade edilen bu iki kabulün,[43] yani bir toplumun kurumsal niteliğinin her şeyden öte o toplumun ekonomik veya teknolojik gelişme düzeyi tarafından belirlendiği ve bu yüzden ekonomik açıdan en gelişmiş toplum veya toplumların (ancak, 'ekonomik açıdan en gelişmiş olma'nın tanımı yapılmalıdır) belirli bir zaman diliminde diğer toplumların sonraki gelişimlerinin mevcut bir imgesini oluşturdukları ön-kabulleri karşısında dikkatli olunmalıdır. Ondokuzuncu yüzyılda Britanya çoğunlukla örnek-tip olarak alınırken, yirminci yüzyılda Marksist-olmayan toplum ve siyaset teorilerinde bu rol Birleşik Devletlere biçilmiştir.

43 *İleri Toplumların Sınıf Yapısı*, s. 19-22 ve birçok yerde.

Artık, dikotomik karşıtlık eleştirilerinde, bunun yerine, belirli toplumlarda geleneksel ve modernin muhtemel farklı 'karışımlar'ından söz edilir. Ancak bu yeni yaklaşım, ilginin faydalı bir biçimde gelişmeci modellerden bağımlılık ve eşitsiz gelişme modellerine kaymasına yardımcı olsa da, toplumsal değişmede 'kritik evreler' anlayışının öneminin kabulü bir başka fayda daha sağlayacaktır. Çünkü, kritik evreler yaklaşımında, bütünleşme tarzları olan kurumların sonraki değişmelere direnç yaratabilecek bir tür yerleşik 'eritme-potası' oluşturdukları söylenebilir. Bu yüzden, kritik evreler teorisi, ilke olarak, hem ana-uğrakların genel özelliklerini hem de farklılıkların benzer ekonomik düzeylerdeki toplumlarda nasıl yer aldıklarını anlamaya yardımcı olabilir. Bir başka yerde, bu teoriyi Birleşik Devletler, Britanya ve Fransa'daki sınıf bilinci, sınaî çatışma ve emek hareketleriyle ilgili kronik farklılıkları açıklarken nasıl kullanabileceğimizi göstermiştim.[44]

4. Değişmede 'sıçrama etkisi' düşüncesi: belirli koşullar bütünündeki 'gelişmişliğin' sonraki bir tarihte başka değişimlerin gerçekleşmesini engelleyebilmesi; veya, zamanda belirli bir noktada 'gecikmişliğin' hızlı gelişmeye elverişli bir temel sağlaması. Bu dördüncü husus gerçekte diğer üçü içinde yer alır ve teoremin ilk kısmı uygun biçimde Britanya'da son 150 yıllık dönemde değişen fırsatlar baz alınarak açıklanabilir. Britanya lider konumuna ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısının ortalarında, büyük ölçüde 'ilk sanayi toplumu' olması, ayrıca imparatorluğun dünyanın her yanındaki kolonilerinin ürünlerini sömürmesi nedeniyle ulaştı. Ancak bugün, imparatorluk-sonrası evrede, Britanya'nın ilk sınaî gelişiminin tortuları, onun arzulanan ekonomik gelişme hedeflerine ulaşma güçlerini –daha sonra sanayileşmiş ve farklı iç ve dış koşullara sahip toplumlara göre– azaltma yönünde işlemektedir. Ancak, sıçrama etkisi daha dar teknolojik

44 a. g. y., s. 211 ve devamı.

gerekler kadar daha genel toplumsal değişme uğraklarına da uygulanabilir.

Sıçrama etkisi, ilgimizi birçok rutinleşme-me kaynağına sahip toplumlarda tarihselciliğin rolüne –veya modern tarihin temel bir özelliği olarak tarih bilincinin etkisine– yöneltir. Zira, sıçramalı değişme süreçleri geçmişteki bazı olayların gelecekte tekrarlanmasına gerek olmadığının farkında olmayı, yani *kaçınılması mümkün dünyaların* uğrunda mücadele edilebilecek gelecekteki toplumların diğer yüzü olduğunun farkında olmayı gerektirir.

Sosyal bilimler ve tarih: bazı tespitler

Yazıyı bitirirken, –tarih yazımı olarak– tarih ve sosyal bilimler arasındaki ilişkilerin ayrıntılarına girmeden birkaç söz söyleyeceğim. Sosyal bilimlerde pozitivist felsefelere tepkinin bir parçası olarak, sosyolojinin 'tarihsel' karaktere sahip olması gerektiği veya sahip olduğu hiç de az söylenmedi. Ancak net olarak ifade edilirse, bu durum, tarihçilerin daha 'sosyolojik' oldukları zamanların fazla olmadığı ve tarihsel araştırmanın doğasıyla ilgili temel sorunların her zamanki gibi tartışmalı kalacağı anlamına gelir. Sınırlı düzeyde bir iddia olarak, tarihin ne olduğunun sosyal bilimin ne olduğundan veya olması gerektiğinden bağımsız olarak analiz edilmemesi, edilemeyeceği söylenebilir. Ancak, bunun ötesine geçmek istiyorum. *Kısaca, doğru olarak kavrandığında, sosyal bilimler ve tarih arasında mantıksal, hatta metodolojik ayrımlar yoktur.*

Braudel sosyal bilimler ve tarih arasındaki ilişkilerden söz ederken şöyle yazar: Sosyali araştıranlar, '*yapılar*' ifadesini kullandıklarında sosyal gerçeklikler ve gruplar arasındaki bir organizasyonu, iç-bütünlüklü, nispeten sabit ilişkileri kastederler. Biz tarihçiler için, yapı elbette bir kurgu, bir inşadır, ancak o, bundan

ziyade, zamanın sadece yavaşça aşındırdığı bir gerçekliktir...'[45] Ancak, bu yapı anlayışı bir sistem/yapı ayrımının bir yorumudur: Braudel 'yapı' terimini benimle aynı biçimde kullanmasa da, kavram bu haliyle elinizdeki kitapta vurguladığım zamanın 'bağlayıcılığı'yla ilişkilidir.

Braudel'in "*uzun süre* (longue durée) olarak tarih"e ilgisi Anglo-Sakson tarihçiler arasında kesinlikle çok az yankı buldu ve hatta bu anlayış felsefecilerin genelde tartıştıkları tarihsel örnek tiplerin bile uzağında kaldı. Son yıllarda İngilizce konuşulan dünyada tarih felsefesiyle ilgili en belirgin sorunlar Hempel-Dray tartışmasında ele alınmıştır. İlgili sorunlara burada değinmeyi düşünmüyorum: daha ziyade, ikisi arasındaki tartışmalarda çok az değinilen bazı problemlere odaklanacağım.

Tartışmanın sosyal bilimlerdeki pozitivist/anti-pozitivist tartışmalara oldukça benzer bir çerçevede ortaya konulduğu belirtilmelidir. Yani, söz konusu temel problemler, "insan eylemleri bu eylemlerin faillerinin gerekçeleri esas alınarak yorumlanmalıdır" düşüncesine *karşı* "onlar doğa yasalarıyla aynı mantıksal forma sahip evrensel yasalar olarak yorumlanmalıdır" düşüncesiyle ilişkiliydi. Ancak tartışma hangi yönde ilerlerse ilerlesin, bu yaklaşımlar insan davranışını açıklama girişimlerinde karşılaşılan bazı problemleri yeterince aydınlatamamışlardır. İlk olarak, Dray'in tartışmayı şekillendiren terimleri, açıkça, onun 'tekil aktörlerin eylemleri' adını verdiği şeyle ilişkilidir. Ona göre, 'bireysel eylemler esas ilgi eşiği altında kalmaktadır; bu eylemler sadece "genel toplumsal önem"e sahip oldukları sürece tarihe girerler."[46] Ancak o (Mandelbaum'dan aldığı) "genel toplumsal önem" teriminin nasıl tanımlanması gerektiği üzerinde durmaz, ne de tarihsel açıklamanın neden böyle sınırlı bir açıdan ele alınmasını haklı görmemiz gerektiğini tartışır. Neticede Dray yaklaşımının getirdiği bazı önemli sorunları geçiştirir. Bu, bireylerin

---

45 Fernand Braudel, *Ecrits sur l'histoire* (Paris: Flammarion, 1969) s. 50

46 William Dray, 'The historical explanation of actions reconsidered', Sidney Hook, *Philosophy and History: A Symposium* (New York University Press, 1963) s. 105

gerekçelerinin veya 'eylemi gerçekleştiren aktörlerin yaptıkları şeylerin mantıklılığı'nın tarih için hayatî önemde olmadığını ileri sürmek anlamına gelmez, yine de böyle bir iddia mantıklı olabilir. Zira burada, davranışın mantıklılığının veya 'eylemin rasyonalizasyonu' olarak kullandığım olgunun toplumsal hayatın temel özellikleriyle nasıl ilişkilendirilebileceğiyle ilgili sorunlara, yani aktörlerin davranışlarıyla ilişkili gerekçelerinin yanı sıra, bu aktörlerin diğer niteliklerine *ve* niyetli davranışlarının niyetlenilmemiş sonuçlarına değinilmez.

İkinci olarak, tartışma eylemin rasyonalizasyonu ve insan davranışının yasaları arasındaki ilişkiye odaklansa da, tartışmada *aradaki ilişki* hiçbir şekilde insanların kendi eylem koşulları hakkındaki bilgileriyle ilintili *tarihsel bir sorun olarak görülmez.* Aktörlerin eylemlerine ilişkin gerekçeleri veya davranışın refleksif gözetiminin eylemin rasyonalizasyonuyla ilişkisi 'genellemeler' veya 'yasalar'ı *gerektirir*: Genellemeler ve yasalar, nedensel biçimde ifade edilsinler edilmesinler, hiçbir şekilde tarihçiler veya sosyologların özel yetki alanı içinde değillerdir.

Üçüncü olarak, bu yasaların hepsi –eylemin niyetlenilmiş ve niyetlenilmemiş sonuçlarının belirli dizilişlerini içeren[47] toplumsal yeniden-üretimin özel parametrelerine bağlı olmaları anlamında– 'tarihsel'dir (ancak elbette, insan etkinliğinin sınırları ve teknik imkânlarını etkileyen evrensel doğa yasaları vardır). Sosyolojik yasaların 'tarihsel' olduklarını söylemek, onların ifade ettikleri ilişkilerin, ilke olarak, eylemin rasyonalizasyonuna bağlı olarak istikrarsız olduklarını iddia etmektir: bu değişiklikler bizzat yasaları gerektirir. Hempel-Dray tartışmasında ele alınan, ancak gerçekte diğer yazarların tartışmadığı bir örneği anımsayın:[48] '1653-1805 deniz savaşlarında, büyük birlikler etkili kontrol sağlamak için oldukça hantaldı (bu kanıt Trafalgar Villenueve bozgununu açıklamakta kullanılır). Bu konuda şunlar söyle-

47 *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*, s. 153-154 ve birçok yerde

48 N. Rescher and O. Helmer, 'On the epistemology of the inexact sciences', *Management Science*, vol. 4 (1959).

nebilir: (a) doğa yasaları, kesinlikle ondokuzuncu yüzyıl savaşlarının 'teknik sınırlar'ı içinde, gerçekte ortaya çıkan etkinlikleri sınırlayıcı koşullar olarak yer alırlar; (b) Nelson'ın savaşa katılma kararına ve çatışmanın seyrine özel müdahale konusundaki gerekçelerine –ilgili genelleme hakkında bilgi sahibi olsun olmasın, kesinlikle bu bilginin kendi muhakeme tarzı için önemli olduğunu bilsin bilmesin– ciddi bir muhalefet olabilirdi; (c) askerî yetkililer arasında genellemenin yayılması, muhtemelen deniz savaşlarının biçimi ve taktiklerdeki sonraki değişikliklere yol açan faktörlerden biriydi.

Dördüncü ve son olarak, Hempel-Dray tartışması tamamen "açıklama" hakkında olmasına ve iki temel katkıda da 'tarihsel açıklama'nın tek mantıksal formu olamayacağı kabul edilmesine rağmen, araştırmaların ve onların analizlerinin bağlamsal karakterine gereken ilgi gösterilmez. Dray'in haklı olarak ifade ettiği gibi, açıklamanın amacı 'bir tür bulmaca çözmektir'; ve 'Bir tarihçi tarihsel bir eylemi açıklamaya giriştiğinde, genellikle onun problemi aktörün yaptıkları hakkındaki gerekçelerini bilmemesidir.'[49] Ancak, tarihsel açıklamanın ana görevinin belirli bireylerin özel davranışlarını anlamak olduğu varsayılsa bile, bu görev 'neden soruları'nı ortaya çıkartan bulmacanın diğer muhtemel çözüm kaynaklarından sadece biridir. Dray, kuşkusuz tarihin 'tarihsel eylemler'in yorumundan daha fazlası olduğunu kabul eder, ancak bu açıklama biçiminin ne kadar sınırlı ve yüzeysel olduğu belirtilmelidir.

49 Dray, 'The historical explanation of actions reconsidered', s. 108.

7. Bölüm

Günümüzde Sosyal Teorinin Genel Görünümü

Bu sonuncu yazıda, kitapta tartışılan bazı problemler sosyal teorinin genel görünümünün analizi bağlamında ele alınacaktır. Bu analizin mantıksal hareket-noktası günümüz sosyal teorisini karakterize eden karışıklık halidir –sosyal bilimlerde çalışan herkes bu problemin farkındadır. Son on-onbeş yıl, geleneksel yerleşik sosyal teorilerin yeniden-canlanışına, (özellikle etnometodoloji dahil) görünüşte yeni perspektiflerin ortaya çıkışına ve farklı oldukları öne sürülen bağımsız felsefî girişimlerden (olgun Wittgenstein'ın felsefesi, gündelik dil felsefesi ve fenomenolojiden) faydalanarak oluşturulan farklı yaklaşımları sosyal teoriye katma çabalarına tanık oldu. Bunlara Marksist teorinin yeniden canlanışını da ekleyebiliriz. Ancak, bu son gelişmeyi Marksist-olmayan sosyal bilimlerdeki genel eğilimlerden ayırmak her zaman mümkün değildir, zira aynı bölünmeler çoğunlukla –daha farklı biçimlerde– Marksizm'de de yaşanır: farklı 'fenomenolojik Marksizm' türleri, 'eleştirel teori', 'Marksist yapısalcılık' vb. arasın-

daki karşıtlıklar çoğu kez Marksizm dışındaki karşıtlıklara benzer biçimde ifade edilir.

Bütün bunlara rağmen, birbirinden oldukça farklı 'ulusal sosyolojiler' –daha doğrusu, örneğin İngiliz, Fransız ve Alman dil topluluklarıyla ilişkili düşünce gelenekleri– olduğu kabul edilmelidir. Yukarda sözü edilen farklı teorik parametrelerin önem dereceleri ilgili dil topluluğuna göre değişir: bu yazıdaki değerlendirmelerim esas itibariyle İngilizce konuşulan dünyadaki sosyal bilimlere yöneliktir.

Ortodoks konsensüs

Sosyal teorideki karışıklığın İngilizce-konuşulan sosyolojideki yakın kaynakları kolayca belirlenebilir. Savaş-sonrası dönemde, en azından 1960'ların sonlarına kadar, sosyolojide 'ara zemin' oluşturduğuna inanılan konsensüs benzeri bir durum vardı. Bu konsensüse karşı elbette bazı itirazlar söz konusuydu; ancak o, gerek destekçilerinin gerekse eleştirenlerin tartışma ekseniydi. Bana göre, bu konsensüsle ilişkili iki genel eğilim vardır: öncüleri en fazla ondokuzuncu yüzyılda geliştirilen düşüncelere kadar götürülebilse de, onlar 1950'ler ve 1960'larda yeni biçimler kazanmışlardır. Bunlardan ilki genellikle sanayi toplumu teorisi olarak söz ettiğim yaklaşımla ilişkilidir.[1] Sanayi toplumu teorisine katkıda bulunan yazarlar –örneğin, Birleşik Devletlerde Lipset, Bell ve Parsons, Avrupa'da Aron ve Dahrendorf– birçok konuda benzer görüşlere sahiplerdir. İki-kutuplu 'geleneksel toplum'/'sanayi toplumu' ayrımını benimseyen bu yazarlar, hiçbir sosyalist toplum biçiminin kapitalist toplumlardan belirgin bir farklılık gösteremeyeceği yargısına ulaştılar: sosyalizın ve kapitalizm, olsa olsa, sanayi toplumunun sadece kısmen farklı iki alt-

1 Studies in Social and Political Theory, s. 14-20; 'Classical social theory and the origins of modern sociology', American Journal of Sociology, vol. 81 (1976).

tipidir. Bu yazarların inancına göre, sanayi düzeninın olgunlaşmasıyla sınıf çatışması dönüştürücü gücünü yitirecektir. Onlar, Durkheim'in[2] keskin sınıf mücadelelerinin sanayi toplumunun ilk gelişme evresine özgü gerilimler oldukları görüşünü paylaşırlar; sınıfsal ilişkiler bir düzene girdiğinde sınıf çatışmaları mevcut düzenle uyumlu hale gelecektir. Hem sınıf mücadelelerinin normatif olarak düzenlemesi, hem de aynı zamanda onların sınaî müzakereler ve siyasal hareketlilikle sınırlandırılması anlamına gelen 'sınıf çatışması'nın kurumlaşmasının kesinlikle ideolojinin sonunu getirdiği düşünülür: Marksizm ve diğer radikal sosyalist düşünce biçimleri sanayi toplumunun ilk oluşum evrelerinde yoğun sınıf çatışmaları yaratan gerilimlerin ideolojik ifadeleri olarak görülürler.

Batı kapitalizminin nispeten istikrarlı ekonomik gelişme evresinde yükselen liberalizm koşullarında geliştirilen bu görüşler, artık siyasal ve ekonomik çatışmaların yoğunluk kazandığı bir dönemde modası geçmiş olarak görülürler. Gerçekte onlar, sosyal analizde aşırı genellemeler yapmanın tehlikelerini gösteren uyarıcı hikâyeler olarak yorumlanabilir: onlar, on-onbeş yıldan fazla olmayan bir süredir 'sanayi toplumu'nda derinlere kök salmış eğilimlerin genel kanıtları veya yansımaları olarak görülürler. (Bu olumlu gelişmeler, günümüz Batı ekonomilerinin işleyişindeki aksaklıkları dogmatik bir ortodoks Marksist görüş için uygun bir temel olarak görme eğilimindekilerce göz ardı edilmemelidir.) Günümüzde, sanayi toplumu yaklaşımı sosyologlar ve siyaset teorisyenleri arasındaki önceki desteğini büyük ölçüde yitirmiştir. Onun en hevesli bazı taraftarları bile ilk görüşlerini yeniden yorumlama gereği duymuşlardır.

1950'ler ve 1960'larda geliştirilen sanayi toplumu teorisi Batıda savaş-sonrası dönem başındaki ekonomik ve siyasal gelişmeler üzerine belirli yorumlarla yakından ilişkili olduğu için, onun bazı yetersizlikleri gelişmiş kapitalist toplumlardaki sonra-

2 *Durkheim* adlı çalışmamla karşılaştırın (London: Fontana, 1978) s. 21–33.

ki gelişmeler ışığında kolayca ortaya konabilir. (Sadece birkaç yıl önce 'sanayi toplumu'nun köklü uzun-dönemli bir trendine dönüşen yüksek eğitimdeki topyekün genişleme bu gelişmelere bir örnek olarak verilebilir.)[3] Bu süreç, sosyolojideki eski konsensüsün daha soyut karaktere sahip diğer yanıyla değil, sosyal bilimlerin mantıksal biçimi ve muhtemel başarılarıyla ilgilidir. Ayrıca, ortodoks veya ana-akım sosyolojinin bu ikinci yanının iki özelliği ayırt edilebilir: yaygın bir *işlevselcilik* ve *natüralizm*. Yazıda bu perspektifler ele alınacaktır.

İki özellik de sanayi toplumu teorisiyle uzun dönemli bir ilişkiye sahiptir: Comte'dan başlayıp Durkheim üzerinden Parsons aracılığıyla ilerleyen düşünce gelenekleri ve Amerikan sosyolojisi bu ilişkinin devamında önemli bir etkiye sahip olmuşlardır. Hemen her zaman biyolojik gelişim ve evrim benzetmelerine dayalı gelişmeci değişme modelleriyle güçlü ilişkiler içinde olan işlevselci düşünce, 'düzen içinde ilerleme' temasıyla genelde çok iyi bir uyum sergilemiştir: bu Comtecu tema bütün sanayi toplumu teorisyenlerinin yazılarında farklı biçimlerde yer alır.[4] 'İşlevselcilik', elbette sadece gevşek ilişkiler içinde olan bir öğretiler topluluğudur. Onun ilişkili birkaç türü bu yüzyılda geliştirilmiştir: Radcliffe-Brown ve Malinowski'nin 'antropolojik işlevselcilik' yaklaşımı, Parsons'ın 'normatif işlevselcilik' ve Merton'ın 'çatışmacı işlevselcilik' anlayışları. Burada, işlevselci düşüncenin temel özellikleri doğrudan ele alınmayacaktır. Ancak genelde, biyoloji sosyoloji için açık bir model oluşturur inancı ile işlevselcilik arasında yakın ilişki olduğunu vurgulamak gerekir, zira iki bilim dalının da toplamlardan ziyade sistemlerle ilgilendikleri ileri sürülür. Bir başka yerde,[5] biyo-

3 Karşılaştırın: Jerome Karabel and A. H. Halsey, Power and Ideology in Education (New York: Oxford University Press, 1977).

4 Bir başka yerde de göstermeye çalıştığım gibi, işlevselciliği esas olarak politikadaki muhafazakâr düşüncelerle ilişkilendirmek bir hatadır. 'Four myths in the history of social thought' Studies in Social and Political Theory.

5 Karşılaştırın: 'İşlevselcilik: *toz duman dağıldıktan sonra*', Studies in Social and Political Theory

lojik sistemler modellerinin, özellikle dengelenme kavramıyla ilişkili modellerin sosyal sistemler analizinin yarattığı bazı temel problemleri yeterince aydınlatamayacaklarını göstermeye çalışmıştım. Bu gerçek, ayrıca, daha yeni yazılarında sibernetik bilişim modellerine dönen Parsons tarafından kesinlikle kabul edilir.[6]

İşlevselcilik, Comte'dan Durkheim'e ve Amerikan sosyolojisine kadar, natüralist bir toplum felsefesiyle yakın ilişki içinde olmuştur, ancak burada natüralizm terimini, doğa bilimleri ve sosyal bilimlerin temel özellikler bakımından aynı mantıksal çerçeveye sahip oldukları tezini anlatmak için kullanıyorum. Comte'unkinden daha kapsamlı bir natüralizm açıklaması yapılmamıştır ve Comtecu konumun en azından Savaş-sonrası dönemdeki ana-eğilim sosyolojinin ayrılmaz bir parçası olarak kalan önemli bir mirasından söz etmek istiyorum. Comte'un 'bilimler hiyerarşisi' hem analitik hem de tarihsel amaçla kullanılmıştır. Başka deyişle, bu model biyoloji ve sosyoloji arasındaki ilişkiler dahil, bilimler arasındaki ilişkilerin mantıksal bir ifadesi olarak sunulur: her bilim hiyerarşide kendi altında yer alan bilimlere dayanır ve ancak kendine ait kesin özerk bir olgusal araştırma alanına sahiptir (bu anlayış daha sonra Durkheim tarafından özellikle vurgulanır). Ancak bilimler hiyerarşisi, yatay değil daha ziyade dikey bir hiyerarşi olarak anlaşılır ve kuşkusuz 'üç evre yasası'yla birlikte değerlendirildiğinde, bilimsel gelişmenin ilerleyişini tarihsel olarak anlamayı sağlar. Bilim ilk olarak insan müdahalesi ve denetiminden daha uzak nesneler veya olaylarla ilişki içinde gelişmiştir. Matematik ve fizik, bu yüzden, bilimsel bir temel üzerine kurulmuş ilk alanlardır; bilimin sonraki gelişimi onun insan toplumuna gittikçe yakınlaşmasının tarihidir. Bilimsel olarak anlaşılması en güç olan insan davranışıdır, zira her insan için en zor olan kendi davranışlarına bilimsel gözle bakabil-

6 Parsons'ın sibernetik üzerine görüşleri için, bkz.: 'The relations between biological and socio-cultural theory' ve diğer yazılar: Parsons, *Social Systems and the Evolution of Action Theory* (New York: Free Press, 1977).

mektir. Sosyoloji, bu yüzden, son ortaya çıkan bilimdir. Dolayısıyla, bu genel anlayış, sosyolojinin mantıksal formu hakkında natüralist bir açıklama ile *onun doğa bilimlerinden daha genç olduğu anlayışı* arasında bir bağ kurduğu için önemlidir. Sosyoloji 'son gelen'dir, pozitif ruhun insan davranışının açıklanmasına uzanışının tamamlayıcı unsurudur.

Sosyolojinin biyolojiden, ancak özellikle fizik ve kimyadan daha genç bir bilim olduğu anlayışı ana-eğilim konsensüsün önemli bir unsuru olarak varlığını sürdürür. O kesinlikle sosyal bilimlerin varsayılan özellikleri ile disiplinin tarihi üzerine özel bir anlayış arasında bağ kurduğu için önemlidir. Doğa bilimleri ve sosyal bilimler arasında, kesin olarak formüle edilmiş evrensel nitelikte bir dizi yasa geliştirme gibi konularda belirli farklılıklar ortaya çıkıyorsa, bu farklılıklar sosyolojinin bilimsel bir temel üzerine kurulma süresinin nispeten sınırlı oluşuyla açıklanır. Natüralist tez sosyal bilimlerin doğa bilimlerinden daha sonra geliştikleri kabulüyle güçlendirilir.

1950'ler ve 1960'larda, özellikle Amerikan sosyolojisinde, işlevselcilik ve –Carnap, Hempel, Nagel gibi yazarların formüle ettiği– pozitivist bilim felsefeleri arasında kısmi bir yeniden-birleşmeye tanık olunur: bu birleşme ortodoks konsensüsün natüralist bakış açısını şekillendiren temel bir araca dönüşür. Mantıkçı-ampirist bilim anlayışının diğer mevcut felsefeler gibi bir bilim felsefesi olduğunu anlamamakta direnen birçok sosyolog, esasen mantıkçı-ampirizmin liberal biçimi olan[7] bu pozitivist felsefeleri büyük bir coşkuyla bağrına basar. Mantıkçı-ampirist bilim felsefesi, basitçe, doğa biliminin *olanı* ve sosyolojinin olması gerekeni gösterdiğini düşünür. Empirist düşünürler, kendi açılarından, birliği kurma konusunda daha az aceleci davransalar ve işlevselciliğin mantıksal statüsüne çoğu kez şüpheyle baksalar bile, biyoloji ve sosyolojinin ortak meselesinin 'işlevsel analiz'in bilim-

7 Bkz. 'Positivism and its critics', Studies in Social and Political Theory, s. 44–57 ('Pozitivizm ve Eleştiricileri', Çeviren: Levent Köker, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Eds. Tom Bottomore ve Robert Nisbet, s. 251-298, Verso Yayıncılık, Ankara1990).

sel yöntemin gereklerine uyumlu hale getirilmesi olduğunu kabul ederler.[8]

Mevcut açmazlar

Ortodoks konsensüsün çözülüşünü dikkat çekici bir yaygaranın koptuğu teorik bir sesler keşmekeşi izler. Sosyal teorinin görünüşte yönünü şaşırmış durumu karşısında yaygın üç tepki ayırt edebiliriz. İlki, bir umutsuzluk veya büyü-bozumudur. Sosyal teorinin daha soyut problemleriyle ilgilenenler insan sosyal davranışlarının araştırılmasıyla ilgili temel varsayımlarda bile fikir birliğine varamayacakları için, bu problemlerin sosyal araştırma pratiğinin sürekliliği için fiilen göz ardı edilebileceğini ileri sürme eğiliminde olanlar vardır. 'Sosyal teori'yle ilişkili çoğu meselenin aslında sosyolojik değil, daha ziyade felsefî yapıda olduğu ileri sürülür: bu yüzden, sosyal araştırmanın nasıl yapılacağı konusuna yoğunlaşarak 'toplum teorisyenleri'nin ağız dalaşlarını göz ardı edebiliriz. Ancak onların bu tavrı dikkatli araştırmaya gelmez. Felsefî sorunları sosyal teorinin temel gövdesinden açıkça ayırabileceğimizi ileri süren pozitivist anlayışın savunulamaz karakterinden tamamen bağımsız olarak, teorik konuların en yoğun 'empirik' sosyal araştırma tipleri üzerinde bile potansiyel etkiye sahip olabilecekleri görüşünde ısrar etmemiz gerekir. İkinci bir tepki, bedeli ne olursa olsun güven içinde olma tutumu olarak betimlenebilir: dogmatizme bir dönüş. Bu tepkiye kesinlikle ortodoks Marksist konumlara geri dönen bazı kişiler arasında rastlanır. Bu yaklaşımlar ana-eğilim sosyolojideki eski konsensüsle bazı benzer perspektifleri paylaşırlar; diğer teorik bakış açılarının yarattığı problemlerle yüzleştiğimizde onların da aynı ölçüde kısır olduklarını görebiliriz.

8 Özel olarak bkz.: Carl G. Hempel, 'The logic of functional analysis', Aspects of Scientific Explanation (New York: Free Press, 1965).

Sosyal bilimlerin günümüzdeki teorik karışıklığına üçüncü tepki hemen hemen kesinlikle ilk tepkinin tam tersidir: daha ziyade bir sevinç tepkisi. Burada teorik perspektifler çeşitliliği sosyal teorinin içkin verimliliğinin bir göstergesi olarak karşılanır. Bu çeşitliliğe son veremeyiz, ne de böyle bir girişimde bulunmamız gerekir. Daha önce ortodoks konsensüs içinde yer alan bazı temel şahsiyetler bile artık bu görüşe yönelmeye başlamıştır.[9] Uygun biçimde ortaya konulduğunda daha çok takdir edilen bu görüştür. Zira, kabul edilmesi gerekir ki, insan toplumsal davranışının nasıl ele alınabileceği konusunda sonu gelmeyen tartışmalar ve sürekli anlaşmazlıklar, mantıken, aslında insan toplumsal davranışının doğasıyla ilgili bir şeyin ifadesidir; insan davranışının doğası hakkında derinlere kök salmış fikir uyuşmazlıklarının kaynağı bizzat bu davranışlardır ve onlar, bu yüzden, zorunlu olarak felsefî ve sosyal teorik söylemin merkezini işgal ederler. Ancak, bunun önemini kabul etmek, insan toplumsal davranışı hakkında mümkün olduğu kadar değişik soyut perspektif oluşturmanın uygun olduğunu savunmayı gerektirmez. Farklı yaklaşımlar arasında ilişkiler kurmanın ve onları aşmaya çalışmanın önemini vurgularken, insan eyleminin araştırılmasında karşılaşılan temel sorunlar konusunda fikir ayrılıklarının devam edebileceği ihtimalini kabul edebiliriz.

Bu yüzden, söz konusu teorik keşmekeş karşısındaki bu tepkileri tamamen reddediyor ve sosyal teoriyi sistematik olarak yeniden kurmayı öneriyorum. Bu girişimi, eskisinin yerine yeni bir ortodoks anlayışı geçirme beklentisi içinde değil, sosyal teorideki temel problemlerin tartışılması için eski konsensüsün sağladığından veya –mevcut teorik yaklaşımlar çeşitliliği içinde yer alma eğilimindeki– hermeneutik tecritin izin verdiğinden daha doyurucu bir zemin oluşturmak umuduyla öneriyorum. Ortodoks konsensüsün tamamen unutulamayacağını veya sadece refahçı

---

9 Robert Merton'ın ilginç bir denemesine bkz.: 'Structural analysis in sociology', Peter M. Blau, *Approaches to the Study of Social Structure* (New York: Free Press, 1975).

devlet kapitalizminin ideolojik bir refleksi olarak göz ardı edilemeyeceğini, aksine terk edilmesi gerektiğini kabul ettiğimizde, onun zayıf noktalarının belirlenebileceğini düşünüyorum: artık fazla zorlanmadan bu zayıf noktaları görebiliriz. Ayrıca bana göre, eski konsensüsün yetersizliklerini belirlediğimizde, onun ihmal ettiği problemlerin teorileştirilmesi –teorik analizin merkezine getirilmesi– gerektiğini görebiliriz. Artık, eski konsensüsün temel niteliğini oluşturan beş temel yetersizliğe veya yetersizlikler topluluğuna geçebiliriz.

'Sosyoloji'nin kökenleri

İlkine yukarda kısaca değinmiştim: ana-eğilim sosyoloji, doğa bilimleri *karşısında kendi kökenleriyle ilgili yanlış bir yorum*a sahiptir. Önceden belirttiğim gibi, bu yorum iki boyutludur: o, sosyal bilimlerin geçmişteki gelişimiyle ilgili iddiaları ve sosyal bilimler ve doğa bilimleri arasındaki karşıtlıklarla ilişkili gelişmelerden çıkartılabilecek mantıksal sonuçları içerir.

Sosyal bilimin biyolojiden veya diğer doğa bilimlerinden nispeten daha sonra geliştiği tezini, yani 'sosyoloji'nin spekülatif felsefe ve tarih felsefesiyle bağlarını kopararak bilimsel bir temele oturtulabilecek son disiplin olduğu düşüncesini açmanın yeri burası değildir. Ancak, çoğu kez nasıl sunulduklarına bakarsak, bu tezler konusunda dikkatli olmak için birçok haklı nedenimiz olur: gerçekte, toplumla ilgilenen her düşünür kuşağı, en azından ondokuzuncu yüzyıl başından beri, önceki yapılanlardan farklı olarak, toplum içindeki insanla ilgili yeni bir bilimsel araştırma başlattığını iddia etmiştir.[10] Vico kendisini toplum hakkında bu 'yeni bilim'in kurucusu olarak görür. Benzer iddialara sahip Montesquieu ve Condorcet öncekilerden oldukça farklı şey-

10 Karşılaştırın: 'Classical social theory and the origins of modern sociology'.

ler yaptığına inanır. Bu öncülerin katkılarını kabul eden, ancak onları sosyolojinin –sadece kendi çabasıyla bilimsel bir temele oturtulabilecek– tarih-öncesi dönemine yerleştiren Comte oldukça benzer şeyler söyler. Ve olay şöyle gelişir: Marx Comte hakkında, Durkheim Marx hakkında ve sonraki kuşaktan Parsons Durkheim ve diğerleri hakkında büyük ölçüde benzer şeyler söyler. Birbirini izleyen kuşakların bu ısrarlı iddiaları onların tamamen hatalı olduklarını değil, bu iddialara kuşkuyla bakılması gerektiğini gösterir. Her ne olursa olsun, sosyolojinin doğa bilimlerinden daha genç bir bilim olduğu düşüncesini yanlış buluyorum: bu yanlış düşüncenin kaynağı, ilgili yazarlar kuşağının biri veya diğerinin (genellikle Marx'ın veya Durkheim'in içinde yer aldığı '1890-1920' kuşağının) manifestolarının yüzeydeki değerlerinin esas alınmasıdır. Sosyal bilimler doğa bilimleri kadar eskidir; ikisi de kabul edilebilir 'modern' haliyle Avrupa'da Rönesans sonrası döneme kadar götürülebilir.

Doğa bilimleri ve sosyal bilimlerin farklı kesimleri elbette eşit düzeyde gelişmemişlerdir. Muhtemel bir yanlış anlamayı önlemek için, sosyal bilimlerin gençliği tezini reddin bu bilimlerde ilerleme sağlandığını yadsımayı gerektirmediğini; veya onların farklı gelişme evreleri arasında da, rakip düşünce gelenekleri arasındakilere benzer önemli kırılmalar yahut altüst oluşlar yaşandığını vurgulamamız gerekir. Ayrıca terminoloji konusunda da dikkatli olmak gerekir: 'sosyoloji' teriminin ilk kez Comte tarafından kullanılması ve sonradan (ancak, onu 'bir ölçüde kaba bir terim' olarak gören) Durkheim tarafından başarılı bir biçimde yaygınlaştırılması ile toplumsal düşüncedeki 'büyük bölünme'nin ondokuzuncu yüzyıl ortalarında bir yere yerleştirilebileceği görüşü arasında basit bir ilişki yoktur. 'Sosyoloji' ortodoks konsensüse dönüşen şeye yakın bir anlam –*sanayi kapitalizminin gelişimi bakımından* '***düzen içinde ilerleme***', *sosyal bilimlerin mantıksal çerçevesi ve işlevselcilik bakımından da* ***natüralizm*** anlamı– kazanmaya başlamıştır. Bu yüzden, 'sosyoloji' büyük ölçüde kerhen kullanılan bir terimdir ve yerine geçirebileceğimiz daha uygun bir terim olmadığı düşüncesiyle şimdilik onu kullanmayı sürdüreceğim.

Nomoloji problemi

Sosyolojinin gençliği anlayışını savunmak ne kadar imkânsızsa, bu yaklaşımdan hareketle sosyal bilimin doğa bilimlerine göre görünüşte ilkel gelişim düzeyini açıklayan çıkarımlar yapmak da o kadar imkânsızdır. Sosyolojinin doğa bilimlerinin önceden başarıyla geçtiği yolda henüz ilk adımlarını attığı söylenemez (bu söz, ısrarla vurguladığım gibi, doğa bilimlerinin başarılarıyla sosyal bilimler arasında ilişki olmadığını söylemek değildir).

Sosyal bilimler ve doğa bilimleri arasındaki –natüralizm taraftarlarını zorunlu olarak uğraştıran– en belirgin fark, bir meslek grubu üyeleri tarafından genel kabul gören kesin yasalar topluluğunun sosyal bilimlerdeki görünür yokluğudur. Bu konuyu incelerken açıkça farklı nitelemeler yapılabilir. Doğa bilimleri bir bütün oluşturmazlar: kimi disiplinler veya disiplinlerin bazı kesimleri nomolojik açıdan diğerlerine göre daha fazla 'gelişmiş'tir. Ne de sosyal bilimler, terim ekonomiyi de içerecek biçimde kullanılırsa, bir bütünlük arz eder. Sosyal bilimlerde çalışanlar, fizikçilerin kendi inceleme-nesneleriyle ilgili en temel problemler üzerinde önemli yaygın fikir ayrılıkları sergilediklerini muhtemelen göz ardı etme eğilimindedirler. Fakat, nomolojik bakımdan, doğa bilimlerinin daha az 'gelişmiş' alanları ile sosyal bilimlerin en 'gelişmiş' alanları arasındaki karşıtlıklar yeterince açıktır ve bunları göstermek mümkündür.

Sosyal bilimin sonradan gelen bir bilim olduğu tezini reddetmek, bu farkın bir 'gecikme'nin göstergesi olduğu yorumunu da reddetmektir. O halde, sosyal bilimlerde yasaların varlığı ve mantıksal biçimiyle ilgili sorunlar konusunda nasıl bir tutum içinde olmamız gerekir?

Eğer 'yasalar' daha genel nedensel genellemelerse, sosyal bilimlerde yasalar olduğu kesinlikle söylenebilir: bu genellemeler, belirli doğa bilim alanlarındaki yasalar karşısında önemsiz veya yetersiz görülerek göz ardı edildiklerinde, sosyal bilimlerde yasalar yokmuş gibi görünür. (Bu gerçek, doğa bilimleri veya sosyal bilimlerin tek uğraşısı kesinlikle yasalar ortaya koymaktır

anlamında değerlendirilmemelidir.) Ancak, nicelleştirmeye en uygun alanlarda bile sosyal bilimlerdeki yasaların fizik bilimlerinin değişik alanlarındaki yasalardan farklılıklar sergileyeceklerini düşünmek için iki ana neden vardır. İlki mantıksal bir karşıtlığı göstermez: önemsiz olmasa da onu özünde ilginç bulmuyorum. İkincisi mantıksal yapıdadır ve mevcut tartışmanın amaçları bakımından daha önemlidir.

İlki teorilerin olgular tarafından belirlenmesiyle ilgilidir. Teorilerin olgularca belirlenmesi bilim felsefesinin oldukça köklü bir ilkesidir: biriken olgu miktarı özel bir teorinin kabul edilip diğerinin reddedilmesini bizzat belirleyebilir, zira teoride yapılan değişikliklerle veyahut başka yollarla, ilgili gözlemler bu teoriye uygun hale getirilebilir. Teorilerin olgular tarafından belirlenme düzeylerinin, birçok sosyal bilim alanında, çoğu doğa bilimleri alanına göre muhtemelen daha yüksek olduğunu varsaymak için iyi nedenlerimiz vardır. Yeterince bilindikleri için bu faktörleri ayrıntılı olarak ele almayacağım: bu faktörler gözlemlerin aynen tekrarlanmasıyla ilişkili güçlükler, deney imkânlarının nispeten olmayışı, bütün toplumları ilgilendiren teorilerle ilgili karşılaştırmalı analiz 'örnekler'inin kıtlığı gibi özelliklerdir.

İkinci neden, en azından mevcut tartışma açısından, daha önemlidir, zira o sosyal bilimler ve doğa bilimlerin yasaları arasında mantıksal form bakımından daha köklü bir farklılıkla ilgilidir. Doğa yasalarının yapısı hâlâ tartışmalı olmasına ve fazlaca tartışılmasına rağmen, onların çoğunun kendi uygulama alanlarında, varsayım gereği, evrensel bir forma sahip olduklarından kuşku duymak için çok az neden vardır:[11] bütün yasalar belirli sınırlı koşullar altında işlerler, ancak onların belirledikleri nedensel ilişkiler bu koşulların ortaya çıkışları bakımından sabittir. Ancak önceden göstermeye çalıştığım gibi,[12] ilgili nedensel ilişkilerin sürekli yeniden-üretilen davranışların niyetlenilmiş ve ni-

---

11 Ancak, geleneksel bilimsel yasalar anlayışının önemli bir tashihi için bkz.: Mary Hesse, *The Structure of Scientific Inference* (London: Macmillan, 1974).

12 *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları.*

yetlenilmemiş sonuçlarının 'karışımlar'ı anlamına geldiği sosyal bilimsel yasalarda bu özelliğe rastlanmaz. Sosyal bilimlerdeki yasalar *tarihsel* yapıdadırlar ve, ilke olarak, biçimleri *değişebilir*. Her düzenli toplumsal davranış biçimi, önceden belirttiğim gibi, eylemin ifade edilmemiş koşulları, eylemin –amaçlı refleksif gözetim bağlamında– rasyonalizasyonu ve eylemin niyetlenilmemiş sonuçları arasındaki tipik ilişkiler bütününü içerecek biçimde analiz edilebilir.[13] Sosyal bilimsel yasalarla ilişkili sınırlı koşullar, temel bir unsur olarak, aktörlerin –belirli bir kurumsal bağlamda– kendi eylemleri hakkındaki bilgilerini içerir. İfade edilmemiş koşullar, eylemin rasyonalizasyonu ve niyetlenilmemiş sonuçları birbirine bağlayan tipik yerleşik ilişkilerin toplumsal yeniden-üretim biçimlerine dönüşmesi bir yasa veya yasaların belirlediği nedensel ilişkilerde muhtemel değişikliklerle sonuçlanır; bu değişikliğin kaynağı da bir yasa veya yasalar hakkında bilinenler olabilir. Yasalar, ilgili bireyler tarafından bilindiklerinde, yapının ikiliği içinde, kurallar ve kaynaklar olarak kullanılabilirler: 'yasa'nın hem temel eylem ilkesi hem de eylem hakkında genelleme olarak ikili anlamı (ve kökeni) ilgimizi bu noktaya yöneltir. Sosyal bilimlerdeki bütün yasaların tarihsel ve, bu yüzden ilke olarak, değişebilir olduklarını söylemek, elbette insan organizmasının –toplumsal davranış araştırmasıyla ilintili olabilecek– fiziksel yanlarıyla bağlantılı evrensel yasa türleri olabileceğini yadsımak değildir.

Ortodoks konsensüs, sosyal bilimsel yasaların değişebilirliğine 'kendini-doğrulayan' ve 'kendini-olumsuzlayan kehanetler' biçiminde aşinadır.[14] Ancak burada bilginin refleksif kabulü ve eylemin koşulları arasındaki ilişki iki şekilde değerlendirilir: ilkin, sadece araştırmacının karşılaştığı bir 'problem' olarak; ve ayrıca, bizzat genellemelerin karakteriyle ilişkili epistemolojik sorunların açımlanışından ziyade, bu genellemelerle ilgili kanıtların

13 a.g.y., s. 153-154 ve birçok yerde.

14 Bu açıklamaların kaynağı Robert Merton'ın 'The self-fulfilling prophecy' adlı yazısıdır: *Social Theory and Social Structure* (New York: Free Press, 1957).

kullanımına etki eden bir faktör olarak. Kendini-doğrulayan veya kendini-olumsuzlayan kehanetler, başka bir deyişle, ifade edilmeleri veya ortaya konulmalarıyla kendilerini geçerli kılacak veya, aksine, ters sonuçlar üretecek koşulların yaratılmasına katkıda bulunan öngörüler olarak düşünülürler. Onların yarattıkları 'problem', sorun yaratabilecek durumların hipotezlerin sınanmasındaki zararlı etkilerini en düşük düzeyde tutmaktır. Ancak, sosyal bilimlerdeki her genellemenin değişken yapıda olduğu kabul edilirse böyle bir yaklaşımın tamamen uygunsuz olduğu sonucuna ulaşmamız gerekir. Sosyal bilimlerdeki teoriler ve gözlemlerin kendi 'nesne'leri –insan– aktörlerin refleksif rasyonalizasyonlarına karışmaları ihtimalini engellemeye çalışmak ve onu sadece bir 'problem' olarak görmek yerine, bu fenomeni sosyal bilimlerin temel kazanç ve ilgilerinden biri olarak almamız gerekir. Açıktır ki, mevcut bir toplumla ilişkili her genelleme veya araştırma biçimi *bu topluma potansiyel bir müdahale*dir: ve bu müdahale bizi *eleştirel teori olarak sosyoloji*nin görev ve amaçlarına götürür.

Gündelik dil ve sosyal bilimler

Eski konsensüsü karakterize eden ikinci yetersizlik *çağı geçmiş ve kusurlu bir dil felsefesi*ne dayanmasıdır. Görüleceği üzere, bunun içerimleri henüz değindiğim sorunlarla doğrudan ilişkilidir. Ortodoks sosyolojide Russell, genç Wittgeinstein ve daha sonra mantıkçı ampirizmden yeni bir güç alan eski yerleşik dil anlayışı sorgulanmadan benimsenmiştir. Bu anlayışa göre, dil daha ziyade (fiziksel veya sosyal) dünyayı betimleme aracıdır. Dil bir betimlemeler aracı olarak araştırılmalıdır ve dilin yapısal biçimi veya belirli temel özellikleri *ile* ele aldığı nesne-dünyaları arasında bir eşbiçimlilik olduğu görülebilir. Bu yaklaşımın en gelişmiş ve sofistike biçimi Wittgeinstein'ın temel dilsel birimlerin gerçeklik içindeki denk birimlerin 'tasvirler'i olduklarını iddia ettiği *Tractatus*'tur.

Wittgeinstein'ın eski görüşlerini reddi, birbirinden tamamen bağımsız olarak kalabilecek felsefelerin, gündelik dil felsefesi, Schutzcu fenomenoloji ve çağdaş hermeneutiğin yakınlaşmasında rol oynayan unsurlardan sadece biridir. Bu yaklaşımlar dilin en uygun biçimde bir betimleme aracı olarak alınabileceği fikrinin yanlışlığı konusunda birleşirler. Betimleme dil içinde ve dil sayesinde gerçekleştirilen diğer birçok şeyden sadece biridir. Dil toplumsal pratiğin bir aracıdır ve, bu yüzden, toplumsal aktörlerin içinde yer aldıkları bütün farklı etkinliklere karışır. Austin'in ünlü örneği bu noktayı en iyi şekilde açıklar. Bir evlilik töreninde sarf edilen sözler bu törenin bir betimlemesi değildir: onlar bu törenin bir parçası*dırlar*. Aynı ölçüde iyi bilinen bir örneğe göre, dilin birçok kullanımı ve bu yüzden birçok yüzü, âlet kutusunda araçları vardır.[15]

Ortodoks konsensüste geleneksel-yerleşik dil anlayışı benimsendiği için, bu çerçeve içinde çalışanlar, özellikle ilginç ve önemli bulmayarak, gündelik dil –gündelik davranışlarda kullanılan dil– ile sosyal bilimlerin teknik üst-dilleri arasındaki ilişkiyi göz ardı etmişlerdir. Sosyologların kullandıkları veya oluşturdukları kavramların görevi, onlara göre, gerektiği zamanlarda, gündelik dili geliştirmeleri veya eksiklerini gidermektir. Gündelik dil çoğu kez bulanık ve kesinlikten uzaktır: bu eksiklikler açık ve kesin olarak formüle edilmiş kavramlara somutluk kazandıran üst-dillere geçildiği takdirde aşılabilir[16] Ancak, yeni dil felsefelerinin önemi anlaşıldığında, gündelik dil ve sosyal bilimlerin teknik dilleri arasındaki ilişkinin özellikle önemli sorunlar veya sıkıntılara yol açmadığı düşüncesi kesinlikle savunulamaz. Bizzat toplumsal etkinliklerin oluşumuna karıştığı için, gündelik dil, sadece yeni sosyolojik kavramlar ışığında düzeltilebilecek bir şey olarak görülüp, kenara itilemez.

---

15 Ludvig Wittgeinstein, *Philosophical Investigations* (Oxford: Blackwell, 1972) par. 11. [*Felsefi Soruşturmalar*, Çeviren: Deniz Kanıt, Küyerel Yayınları, 2000].

16 Bkz., örneğin: C. W. Lachenmeyer, *The Language of Sociology* (New York: Columbia University Press, 1971).

Bu husus fenomenolog yazarlar kadar post-Wittgeinsteincılar tarafından da kabul edilir. Sosyolojik literatürde, gündelik dil ve sosyal bilimlerin teknik kavramları arasındaki ilişkilerin nasıl anlaşılabileceği konusunda en azından iki farklı yorum vardır. Bunlardan biri Schutz'un Weber'den aldığı bir terimle bağlantı içinde formüle ettiği *uygunluk postülası*dır. Schutz'a göre, sosyal bilimcileri ilgilendiren bağlantılar sıradan aktörleri gündelik hayatlarında ilgilendirenlerden farklıdırlar. Sosyal bilimlerde genel, bağlamdan-bağımsız bilgilerle ilgileniriz; öte yandan, aktörlerin toplumsal hayatta kullandıkları bilgi stokları 'yemek kitabı bilgisi' biçimindedir, burada gündelik etkinliklerin gereklerine pratik hâkimiyet vurgulanır. Sosyal bilimcilerin oluşturdukları kavramlar, bu yüzden, gündelik dilde kullanılanlardan farklı olabilir, zira burada iki farklı bağlantı düzeni vardır. Ancak, sosyal bilimlerin kavramları sokağın kavramlarına uygun olmalıdır. Schutz'un uygunluk postülasıyla ilişkili açıklamaları yeterince net değildir. Fakat o, sosyal bilimlerdeki kavramların sadece, ilke olarak, sokaktaki bireylerin gündelik diline dönüştürüldüklerinde uygun olduklarının söylenebileceğini iddia eder görünür.[17] Aslında Schutz gerçekte bunu kast ediyorsa, bu görüşü savunmak kolay değildir. Hangi anlamda 'likidite tercihi' kavramı ekonomik faaliyetler içindeki aktörlerin gündelik diline dönüştürülebilir? Bu kavramın ekonomik teoriye uygunluğunu değerlendirme ile söz konusu kavramsal dönüştürme işleminin sağlanıp sağlanamayacağı konusu arasında bir ilişki olduğunu ileri sürmek için bir neden yok gibi görünmektedir. Schutz'un görüşünün yetersizlikleri en iyi şekilde ayrıca teknik eylem terminolojilerini daha fazla uygulayabileceğimiz küçük çocukların davranışlarına bakılarak gösterilebilir; çocuklar temel dilsel becerilere sahip olacak kadar büyüklüğe gelmedikçe bu kavramların uy-

17 Tıpkı birey aktörün yaşantı-dünyası içinde icra ettiği bir davranışın yakın çevresindekiler tarafından gündelik hayattaki ortak kabullere göre anlaşılabilmesi gibi', sosyal bilimlerin kavramları da, 'bizzat ilgili aktörlerin anlayabilecekleri tipik bir kurguyla gösterilebilecek biçimde inşa edilmelidir'. Alfred Schutz, Collected Papers (The Hague: Mouton, 1967) s. 44.

gunluğunu bir dönüştürme sürecine göre sınamak açıkça imkânsızdır.

Schutz'un uygunluk postülası, bu yüzden, sokağın dili ve sosyal bilimlerin kavramları arasındaki ilişkileri doyurucu biçimde ele alan bir yaklaşım değildir. Alternatif bir görüş Winch tarafından ifade edilir: bu görüşün daha doğru olduğunu düşünüyorum. Winch gündelik dille sosyal bilimlerin uzmanlık dilleri arasında 'mantıksal bir bağ' bulunduğuna inanır ve bu bağın Schutz'un uygunluk postülasının gerektirdiğinin tersi yapıda olduğunu gösterir. Bu bağın kaynağı sosyolojik kavramların sokaktaki bireylerin kavramlarına dönüştürülmesi gerekliliği değildir, daha ziyade aksi doğrudur: çünkü, sosyal bilimcilerin kavramları toplumsal aktörlerin davranışları esnasında başvurdukları kavramlara hâkim olmayı gerektirir. Winch bunu doyurucu bir biçimde açıklamaz ve aktörlerin gündelik kavramları çoğunlukla sözel olarak ve sadece kısmen ifade edebildiklerini ortaya sermez; ne de, Schutz'un yapmaya çalıştığı gibi, özel sosyal bilim dillerine niçin gerek olduğunu açıklar.[18] Onun asıl vurgusu yeterince açık ve geçerlidir: likidite tercihi gibi bir terim, sadece 'risk', 'kâr', 'yatırım' gibi kavramlara 'pratik bilinç düzeyinde vakıf' aktörlerin davranışlarına veya bu davranışların sonuçlarına uygundur: kavramlar gündelik dilin kullanıldığı bağlamlarda gömülüdür.

Öncelikle burada ele alınan bazı problemlere göz atılması gerektiği için, sosyal bilimsel üst-dillerin niçin gerekli olduğu sorusunu sonraki kesime bırakıyorum. Fakat sorunlar, sokağın dili ve sosyal bilimler terminolojisi ilişkisi bakımından Winch'in bıraktığı haliyle kalamaz. İkisi arasındaki 'bağlantı' sadece mantıksal değildir: onun refleksivitenin önemiyle ilişkili *içerimler*i vardır. Aradaki bağlantı, sadece, sosyal analizcinin araştırma alanına ilişkin nitelemeler yapmak için –gündelik dil kategorilerin-

18 Peter Winch, *The Idea of a Social Science* (London: Routledge, 1963). [*Sosyal Bilim Düşüncesi ve Felsefe*, İngilizceden Çeviren: Ömer Demir, Vadi Yayınları, Mayıs 1994, Ankara].

de temellenmiş– 'karşılıklı bilgi'ye bağımlı olması değildir. Gündelik dil ve sosyal bilimin dili arasında birbiriyle bağlantılı iki-yönlü bir ilişki vardır, zira ilke olarak, sosyolog gözlemcilerin kavramları sokaktaki bireyler tarafından benimsenip 'gündelik' söylemin bir parçasına dönüşebilirler. Nitekim, teknik uzmanlar gündelik söylemden terimler alabilirler ('ekonomik' terimi buna iyi bir örnektir). Bu fenomen sadece düşünce tarihini ilgilendirmez; ayrıca, sosyal bilimlerde –genelde ortodoks konsensüste ortaya konulduğu şekliyle– fiilen göz ardı edilemeyecek sorunlara yol açar. Çünkü onlar, tipik olarak, sosyolojik bulgular ve bu bulguların pratik 'uygulamalar'ı arasında araçsal bir ilişki, doğa bilimleri ve teknoloji arasındakine benzer mantıksal yapıya sahip olduğu varsayılan bir bağlantı bulunduğunu düşünürler.

Açıklama, karşılıklı bilgi, sağduyu

Tartışmayı biraz daha açarsak eski konsensüste analiz edilmesi gereken bir başka zayıflık kaynağıyla karşılaşırız. Bu tezimi ortodoks sosyolojinin natüralist ön-kabullere bağlı *aşırı basitleştirici bir sosyal bilim modeli*ne dayandığını söyleyerek ispatlayacağım. Bu modelin ana tezleri şöyledir: Doğa bilimlerinin bulgularının fizik dünya hakkındaki sağduyu inançlarına açıklamalar getirdikleri veya onları anlaşılır kıldıkları varsayılır. Bilim dünyaya ilişkin sağduyusal görüşler ve tutumları gözden geçirir, bazılarının yanlış olduğunu gösterir; ve diğerlerini de, nesneler ve olaylar hakkında, gündelik bilgidekilerden daha ayrıntılı ve kapsamlı açıklamalar geliştirecek bir hareket noktası olarak kullanır. Bilimsel ilerlemeler sonucunda geleneksel inançların değersizliği ispatlanır. Böylece, bazı koşullarda, bilim insanlarının ortaya koydukları bulgular yerleşik inanç ve anlayışlarına sıkıca sarılmayı seçenlerin direnciyle karşılaşır. Bu bulgular, yerleşik çıkarları tehdit ettikleri için veya alışkanlık ya da önyargının ataleti yüzünden reddedilebilir yahut göz ardı edilebilirler. Aksi

yönde kanıtlara rağmen, hâlâ dünyanın düz olduğuna inananlar vardır.

Ortodoks konsensüs bu görüşü sosyolojiye *aynen* aktarır. Özellikle Husserl'in *Avrupa Biliminin Krizi*'nde geliştirdiği tezlere bakıldığında, bu yaklaşımın doğa bilimleri ve 'sağduyu' arasındaki ilişkiler konusunda bile doğru olmadığını düşünmemizi gerektirecek güçlü nedenler bulunduğu görülür; ancak, burada sadece onun sosyal bilimlere aktarıldığında sahip olabileceği içerimleri değerlendirmeye çalışacağım.

Bu açıklayıcı modele göre, sosyal araştırmaların bulgularına doğa bilimlerinin bazı iddiaları karşısındaki tepkilere benzer bir 'direnç' gösterilebilir: mevcut inançlar veya düşüncelere inatçı bir bağlılık yüzünden 'dinlemeyi reddetme'. Ancak, sosyal bilimlerde çalışanlar, ortaya koydukları bulgular karşısında muhtemelen tamamen farklı bir dirençle karşılaşırlar. İnsanlar, sosyolojik araştırma bulgularına, aslında öğrenmek istemedikleri için değil, *zaten bildikleri ve aşina oldukları gerekçesiyle* karşı çıkacaklardır. Çoğu kez, sosyolojinin, aslında bildiğimiz şeyleri –yeni bir şeymiş gibi özel bir söylemle süsleyerek– aktardığı ileri sürülür: *sosyolojinin sokaktan eleştirisi.*

Günümüz sosyologları, iddialarının sokaktan eleştirisini, genellikle derine kök salmış düşünce alışkanlıkları veya önyargıların etkisine bağlayarak, ciddiye almama eğilimindedirler. Onlar, sosyal bilimlerin bulgularına gösterilen direnci insan toplumsal davranışının bilimsel yolla araştırılması düşüncesine karşı bir tepki olarak görürler. Ancak, sosyal bilimlere sokaktan itirazlar, bunlara karşı daha inandırıcı bir savunma yapmayı gerektirecek ölçüde yaygındır; ve ayrıca, bu durumla açıklayıcı model geliştirme konusunda da karşılaşılır. Sosyolojinin amacı sağduyu inançlarını derinlemesine araştırmaktır. Aktörlerin kendi eylem koşulları veya içinde yaşadıkları toplumların diğer özellikleri hakkında bildikleri açıklandığı zaman, sosyal araştırmaların bulguları ister istemez sıradan ve aydınlatıcılıktan uzak şeyler olarak görünecektir. Sosyolojinin sokaktan eleştirisinin sadece bu

örnekte haklı olduğu söylenir. Ancak, sosyal analizlerle sağduyu inançlarının aslında geçersiz olduklarını gösterebilecek örnekler de vardır: sosyal bilimler ancak bu durumlarda açıklayıcı görünecektir.

Sosyal bilimci araştırmacılar sosyolojinin sokaktan eleştirisine ciddi olarak kulak vermeseler de, bazı düşünürler bu konuda farklı bir yaklaşım içindedirler. Örneğin, Louch sosyolojik kavramların 'gereksiz ve gösterişçi' olduklarını öne sürer.[19] İnsanî toplumsal etkinliği açıklamak için, sadece aktörlerin eylemlerini niçin o şekilde yaptıklarının gerekçelerini araştırmak gerekir. Bu gerekçelerin neler oldukları bir kez ortaya konulduğunda sorulabilecek fazla bir şey yoktur. Louch'un sözleriyle, antropoloji bize 'seyyahların hikâyeleri'nin bir derlemesini sunsa bile, sosyoloji aslında gereksiz bir girişimdir –zira gerçekte, daha da kötüsü, gündelik dildeki terimlerin yerine teknik terimlerin kullanılması, herkes için önceden açık olan şeylerin daha da bulanıklaşmasına yol açabilir ve, bu yüzden, daha güçlü konumda olanlar sosyolojiyi daha az güçlü konumdakiler üzerinde bir egemenlik aracı olarak kullanılabilirler. Benzer sonuçlarla ilgileniyormuş gibi görünen Winch antropolojiye Louch'tan daha çok önem verir. Teknik terimlerin toplumsal bilimlerdeki rolünü yeterince açıklamadığı ve sosyal davranışla ilişkili nedensel yasalar oluşturulmasını ihtimal dahilinde görmediği düşünülürse, 'Winchci bir sosyoloji'nin neye benzeyeceğini görmek kolay değildir.[20]

Sosyolojinin sokaktan eleştirisini, tamamen değilse de, ciddiye almamız gerekir. Zira, her bireyin, bizzat içinde yer aldığı için, mensubu olduğu toplumun işleyişi hakkında (gerek pratik gerekse sözel düzeyde) çok şey bildiğini, daha doğrusu, bu bilginin, yapının ikiliği aracılığıyla, ilgili toplumun üretimi ve yeniden-üretiminin bir parçası haline geldiğini söylemek uygundur.

---

19 A. R. Louch, *Explanation and Human Action* (Oxford: Blackwell, 1966) s. 160.

20 Özellikle bkz.: *Winch, Idea of Social Science*, s. 83 ve izleyen sayfalar.

Sosyal bilimlerin, bir toplumun –kendi inceleme-nesnesi olan– üyelerini aydınlatabilecek koşulları sağlaması ortodoks konsensüsün varsaydığı kadar kolay değildir. İnsan toplumsal davranışını bu davranışın yapılma gerekçelerine göre açıklama görevi sosyologlar tarafından kesinlikle göz ardı edilemez: eylemin rasyonalizasyonu toplumsal etkinliğin –ortodoks sosyolojide ihmal edilen– temel bir unsurudur. Öte yandan aynı şekilde, eylemin rasyonalizasyonunun her tür tarihsel bağlamda daima sınırlı olduğu vurgulanmalıdır; ve bu sınırların doğasını ve devam etme nedenlerini araştırırken sosyal bilimlerin görevlerini belirlemek mümkündür. Bir önceki yazıda ileri sürdüğüm gibi, burada ilişkili üç koşul türü vardır: eylem içindeki bilinçsiz unsurlar, pratik bilinç ve eylemin niyetlenilmemiş sonuçları; bütün bu faktörler sosyal sistemlerin yeniden-üretiminde bir araya gelirler.

Bu sorunların belirtilmesi gereken bir başka boyutu daha vardır: sıklıkla bir tür *eleştirel irade felci*yle sonuçlanan 'gündelik dilin ve sağduyunun yeniden keşfi'. Gündelik dilin ve doğal tutum dünyasının önemsiz olarak göz ardı edilemeyeceğini veya sosyal analizci tarafından düzeltilemeyeceğini gören bazı yazarlar, yabancı bir kültürel sistemin bir parçası olması durumunda bu inançlar ve pratiklerin hiçbir şekilde eleştirel gözle değerlendirilemeyeceklerini düşünmeye başladılar. Winch'in Zande büyüsü yorumları etrafındaki tartışmalar, kuşkusuz Garfinkel'in 'etno-metodolojik kayıtsızlık' ilkesinin yol açtığı tartışmalar kadar iyi bilinmektedir. Bu tartışmalarda, iki taraf da kendi açısından haklıdır: ancak hiçbiri hayatî önemdeki bir ayrım*ı* yapamamıştır. Bir hayat tarzı hakkında geçerli betimlemeler yapmanın, pratikte her zaman mümkün olmasa da, en azından prensip olarak, onun içinde yer almayı gerektirdiği söylenebilir. Bir hayat tarzını bilmek bir dili bilmektir: ancak 'sağduyu' veya zımnî önkabuller aracılığıyla söylemin sürdürüldüğü zeminde düzenlenen pratikler bağlamında. Bu anlamda, hermeneutik çabalar sosyal bilimlerin ayrılmaz bir parçasıdır. Ancak buradan hayat tarzlarıyla ilişkili inançlar veya pratiklerin eleştirilemeyecekleri sonucu çıkmaz –buna ideoloji eleştirisi de dahildir. Bizim, dil oyun-

ları arasındaki hermeneutik karşılaşmanın bir koşulu olarak, *inancın sahiliğine saygıyı inancın haklılığını eleştirel gözle değerlendirmek*ten ayırmamız gerekir. Daha pratik bir biçimde ifade edersek, 'karşılıklı bilgi' olarak adlandırdığım olguyu sadece 'sağduyu' olarak adlandırılabilecek şeyden ayırmamız gerekir.

Karşılıklı bilgi anlam çerçevelerini ilişkilendirebilmenin zorunlu bir aracıdır: burada, bir gözlemcinin haklarında nitelemeler yapmak için davranışlarını araştırdığı kişilerle paylaştığı örtük ve sözel anlayışların olgusal statüsü paranteze alınır. İnancın sahiliğine saygı gereğinin sosyolog araştırmacılar için her zaman açık olmamasının sebebi, karşılıklı bilgiye başvurarak paranteze alma işleminin esas itibariyle büyük ölçüde genellikle rutin bir biçimde kullanılan zımnî bir karşılıklı bilgi olmasıdır. Ancak, böyle bir yönelimin yarattığı fark bu saygının olmadığı koşullarda kolayca gözlenebilir. Nitekim, 'psikolojik' şizofreni yaklaşımlarında, şizofrenlerin sözleri çoğu kez sadece anlamsız sabuklamalar olarak alınır. Ancak Laing haklıysa şizofrenlerin dili anlamlıdır: ancak toplumun çoğunluğu tarafından sorgulanmadan benimsenen bazı görüşlerin şizofren bireyler tarafından sorgulandığını veya tamamen farklı biçimlerde ifade edildiklerini gördüğümüz takdirde. Hermeneutik bir çaba olarak şizofrenlerle diyalog, sadece onların sözleri ve davranışlarının 'metodolojik açıdan' sahi olarak alınabileceğini kabul ettiğimizde geliştirilebilir. Bu sözler ve davranışları sahi olarak ele almak onların doğru veya yanlış olma ihtimallerini paranteze almaktır.

Daha önce 'gündelik dilin ve sağduyunun yeniden-keşfi' olarak sözünü ettiğim şey, bu açıklamalar çerçevesinde, aslında *karşılıklı bilginin öneminin keşfi*dir: karşılıklı bilgi sosyolog gözlemci tarafından düzeltilemez. Sadece yukarda sözünü ettiğim metodolojik paranteze alma karşılıklı bilgiyi 'sağduyu' olarak adlandırılabileceğini ileri sürdüğüm şeyden ayırır. 'Sağduyu' terimiyle, karşılıklı bilginin paranteze-alınma-*masını* kastediyorum –yani, hayat tarzlarıyla ilgili (zımnî veya sözel) inanç-iddialarının mantıksal ve empirik statüsünün göz önünde bulundu-

rulması gereğini. Sağduyu sosyal bilimler ve doğa bilimlerinin bulguları ışığında düzeltilebilir. Karşılıklı bilgi ve sağduyu arasındaki fark Zande büyüsü tartışmasına bakılarak aydınlatılabilir. Rasyonel terimi, bu bağlamda, hem sosyolog gözlemcinin hem de Azandelerin büyü betimlemeleri yaparken yararlandıkları tutarlı çerçeveler bulunduğu anlamına gelirse, Winch Zande büyüsüyle ilgili inançlar ve pratiklere ilişkin doğru nitelemelerin 'rasyonel' olduklarını söylemekte haklıdır. Ancak o, Zande büyücülüğünün ve kâhince öngörülerin 'rasyonellik' ve 'sahiliği'ni kabul etmenin haklarında nitelemeler veya tespitler yapılan bu inanç ve etkinlikleri eleştirel gözle değerlendirmeyi engellediğini söylerken hatalıdır. Karşılıklı bilgi, bir büyücü ölümüne yol açması için birinin üzerine zararlı bir tılsım yerleştirdiğinde olanları anlamanın bir aracıdır. Ancak mantıken bu durum söz konusu pratikle ilgili inanç-iddialarının geçerliliğini desteklemekte kullanılabilecek empirik temellendirmeyi veya onların muhtemel ideolojik içerimlerini eleştirel olarak araştırmayı kesinlikle engellemez.

Elbette bu açıklamanın 'rasyonalite'yle ilgili problemleri çözdüğünü söylemek istemiyorum: daha doğrusu bana göre, inancın mantıksal açıdan doğrulanmasıyla ilgili problemler tam da burada ortaya çıkar. Ancak bu problem mevcut argümanım bağlamında önemli değildir. Winch ve diğerleri, tamamen ikna edici bir biçimde, ortodoks konsensüsün sosyal bilimlerin açıklayıcı karakteri hakkında görüşlerinin ne kadar safça olduğunu gösterdi. Burada, sadece, bir eleştirel irade felci karşısında pasif kalınmaması gereğini vurguluyorum. İnancın mantıksal açıdan doğrulanmasıyla eleştirel teori arasında birçok ince bağlantı vardır ve bunlar bir başka kitapta ayrıntılı olarak incelenecektir. Ancak önemli bir başka noktayı daha vurgulamak istiyorum: inançlar ve pratiklerin eleştirel gözle değerlendirilmesi sosyal bilimsel söylemin ayrılmaz bir özelliğidir. Yani, sağduyu inançlarını eleştirel gözle değerlendirme, mantıken, sadece karşılıklı bilgiden yararlanmayı gerektirmez; *aksi de mümkündür*. Zira, sosyolog gözlemcilerin inançlar veya pratikler hakkındaki nite-

lemeleri mantıken bu nitelemelerin doğrulanmasını gerektirir –özellikle de başkalarının bu nitelemelerin geçerlilikleri veya uygunlukları hakkında eleştirel değerlendirme yapmaları ihtimali karşısında.

Eylem teorisi

Eski konsensüsün dördüncü yetersizliği *ortodoks sosyolojide bir eylem teorisinin olmayışıdır.* Ancak bana göre, bu eksikliğin bir nedeni, sosyal teoride önemli bir olgu olan güç (power) kavramıyla ilgili problemler hakkında doğrudan sorular sorulmamasıdır. Bir eylem teorisinin –daha doğrusu bana göre, kendi eylem koşullarının kısmen farkında olan toplumsal aktörlerin davranışlarını refleksif gözetimlerini temel alan bir yaklaşımının– eksikliği, özellikle bir sosyal bilim felsefesi olarak natüralizmin etkisine bağlanabilir. Natüralizmin sosyolojideki daha ham türleri veya uygulamalarında, davranış sadece toplumsal nedenlerin sonucu olarak açıklanır. Eylem teorisi ve işlevselciliğin sentezi yönünde en kapsamlı girişim olan Parsons'ın 'eylemin referans çerçevesi', (İngilizce konuşulan) sosyolojide en etkili genel teorik şema olmuştur. Eleştirmenler, Parsons'ın kullandığı eylem terminolojisine rağmen, insan faillerin bu şemanın görüş alanından kaybolduğunu birçok kez göstermişlerdir: sahne hazırdır, senaryo yazılmış ve roller dağıtılmıştır, fakat rolleri oynayacak aktörler tuhaf bir şekilde ortada yoktur.[21] Ancak eleştirmenler bunun nedenini her zaman araştırmazlar. Parsons, *Sosyal Eylemin Yapısı*'nda, eylem teorisini –aslında insan davranışının amaçlı karakterini ve aktörlerin farklı hedefler veya projeler arasında seçim yapma güçlerini anlatmak için kullandığı– 'iradecilik'le özdeşleştirir.[22] İradeci-

---

21 Bazı katkılar için, bkz.: Max Black, *The Social Theories of Talcott Parsons* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1961).

lik, 'Hobbescu düzen problemi' esas alınarak, oldukça farklı amaçlar veya iradelerin 'düzen'le nasıl uyum içinde olduklarını açıklayan bir yaklaşım olarak yorumlanır. Hobbescu düzen probleminin iradecilikle uzlaştırılması, böylece, eylemin referans çerçevesinin çözülmesi gereken temel meselesi haline gelir; ve, bu uzlaştırma, değerler aynı anda hem toplumsal konsensüsün temeli ve hem de toplumdaki bireylerin kişiliklerinin güdüsel unsurları olarak alınarak yapılır. Bu tez hem değerlerin –ve böylece 'düzen'in[23]– doğasını anlama konusunda güçlükler yaratır, hem de ilgiyi insan davranışında gerekçelerin önemine –yani, insanların kendi davranışlarını etkinliklerinin yer aldığı koşullar hakkında sahip oldukları bilgiler aracılığıyla düzenlediklerine– çekmeye yardımcı olmaz. Parsons şemasında 'bilişsel' unsuru 'katektik'* sembollerden ayırsa bile, *onun toplumsal aktörleri bir şeyler yapabilecek bilgi sahibi failler değillerdir*.

Kuşkusuz, ne natüralizm ne de işlevselcilik savaş-sonrası dönemde tartışmasız bir saltanat sürmüştür. Amerikan sosyolojisinde, sembolik etkileşimci perspektiften hareketle yazanlar, ortodoks konsensüsün vurgularından, özellikle eylem teorisiyle ilgili –yukarda belirlediğim türden– konularda önemli farklılıklar gösterirler. Ancak, Blumer'in, –kaynağı G. H. Mead olan– yaygın bir düşünceler topluluğuna verdiği isim olan 'sembolik etkileşimcilik', başından beri, kurumsal analiz ve dönüşüm problemleriyle yeterince ilgilenmeyen teorik bir anlayışın olumsuz etkisinde kalmıştır. Mead'in refleksivitenin gelişimi, bedensel hareketler ve sembollerin önemi konusundaki görüşleri daha yetersiz bir 'genelleştirilmiş diğeri' yaklaşımının fazlaca gölgesinde kalmıştır. Mead'in toplum felsefesi, Piaget'nin gelişim psikolojisi gibi, farklılaşmış ve tarihsel açıdan konumlanmış bir oluşum ola-

---

22 Talcott Parsons, *The Structure of Social Action* (Glencoe: Free Press, 1949) s. 73 ve izleyen sayfalar ve birçok yerde.

23 Karşılaştırın: *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*, s. 98.

* "katektik" yönelim, egonun ilgili nesne veya nesnelerle ilişkisinin onun kişiliğinin haz-yoksunluk dengesi için önemini anlatır [Talcott Parsons, *Social System*, The Free Press-New York, Macmillan Publishing G., Inc., 1964 (1951) s. 7] (Ü. T).

rak toplum anlayışından yoksundur. Ayrıca, Mead refleksiviteyi başarılı bir biçimde toplum felsefesi ve sosyal teorinin ilgi alanına soksa da, 'ferdi ben'/'sosyal ben' diyalektiğinde ilkinin kaynakları bulanık halde ve açıklanmadan kalır. Onun asıl ilgisi 'sosyal ben' veya sosyal benliğin oluşum sürecidir. Muhtemelen bu yüzden, onun takipçileri arasında, sosyal benlik üzerinde yoğunlaşma tercih edildiği için, 'ben' ve 'sosyal ben' arasındaki refleksif ilişkinin büyük ölçüde gözden kaybolması şaşırtıcı değildir. Kurumlar ve kurumsal değişim hakkında yeterli bir kavramlaştırmanın yokluğunda, bu yönde bir eğilimin gelişmesi sembolik etkileşimcilik ve işlevselciliğin işe yarar biçimde bir araya getirilebileceği düşüncesine yol açar. İlki küçük ölçekli ilişkilerle bağlantılı 'mikro-sosyolojik' sorunlarla ilgilenirken, toplumun kurumsal yapısıyla ilişkili 'makro-sosyolojik' sorunların işlevselciliği ilgilendirdiği düşünülür.

'Faillik, Yapı' adlı yazımda, yapı fikri tamamlayıcı bir tarzda yeniden-geliştirilmeden eylem teorisini sosyolojiye başarılı bir biçimde sokamayacağımızı ileri sürmüştüm. Bu girişim doğrudan gündelik dil ve sosyolojinin sokaktan eleştirisiyle ilgili sorunlarla bağlantılıdır. Bu kitabın ana temalarından biri olarak önemle üzerinde durduğum *yapının ikiliği* kavramı, eylemin refleksif gözetiminde toplumun kurumsal organizasyonundan faydalanıldığını, hem de onun bu sayede yeniden-inşa edildiğini kabul etmeyi gerektirir. Her bireyin, ('ehliyetli') bir üyesi olabilmek için, toplumun işleyişi hakkında çok şey bilmesi gerektiğinin kabulü yapının ikiliği kavramının ana temelidir. Yapı kavramı olmadan insan davranışının veya bu davranışlar olmadan yapının yeterince açıklanamayacağı *ve* toplumsal hayatın inşasının kavramsal düzeyde anlaşılmasında zamansallığın tamamlayıcı önemde olduğu tezleri arasında zorunlu bir ilişki vardır. Yapısalcı düşünce ve tarih arasında hangi uyuşmazlıklar olursa olsun, Saussure'dan beri yapısalcılığın özel katkılarından biri, toplumsal yeniden-üretimin zamansal düzenini aydınlatmak olmuştur. Toplumsal bütünlük, en iyi şekilde, işlevselci bütün anlayışlarının aksine, verili bir 'mevcudiyet' olarak değil, tekrar temelinde düzenlenen orada-bulun-

ma ve bulunmama ilişkileri olarak kavranabilir. Yapısalcı yazarların özneye öncelik tanıyan felsefeleri ve sosyal teorileri şiddetli eleştirileri Kartezyenci düşünce çerçevesinde kolayca anlaşılabilir; ve 'kendine-açık' özne yaklaşımını reddetmemiz gerekir. Ancak burada, ayrıca, yapısalcı teorilerin Saussure'dan miras kalan düalizmlerle kalbura çevrilen sınırlılıklarına değinilecektir. Bu düalizmlerden ilki yapı ve olay arasındadır ve genellikle doğrudan bilinçsiz/bilinçli düalizmiyle örtüşür. Bu karşıtlıklara verilen önem yapısalcı düşünceden hareketle doyurucu bir insanî faillik anlayışı geliştirme imkânını fiilen engellemiştir. Sosyolojik teoride yapı ve eylem düalizminin aşılması, bana göre en kolay biçimde, sistem ve yapıyı birbirinden ayırmakla mümkündür: sistem zamansal ve mekânsal olarak konumlanmış olayların yeniden-üretimi temelinde düzen kazanırken, **yapı** bu yeniden-üretimin hem aracı hem de sonucudur. Eylem teorisinde pratik bilincin toplumsal yeniden-üretimdeki önemi nedeniyle, bu durum bilinçsiz/ bilinçli karşıtlığının reddiyle doğrudan ilişkilidir. Pratik bilinç, yapısalcı teorilerde genelde anlaşılanın aksine, 'bilinçlilik' değil; aynı zamanda, onu bir anlamda bilinçdışı teriminden de kolayca ayırmak mümkündür.

Yapısalcı ve işlevselci yaklaşımlar çoğu kez ortak "güç" anlayışlarından beslenirler. Bu gelenek içindeki birçok yazar, bir güç kavramı geliştirdiğinde, bireyi toplumun karşısına koyarak, gücü toplum veya toplulukla ilgili bir olgu olarak alır. Bu yaklaşımı güçle ilgili problemleri toplumsal olguların kısıtlayıcı özelliklerine benzer biçimde analize çalışan Durkheim'de açıkça görebiliriz[24] Öte yandan, güç kavramı eylem felsefesi içinde yazanlar tarafından ya bireyin isteklerini gerçekleştirme kapasitesi olarak alınmış ya da (özellikle Austin ve olgun Wittgeinstein etkisindeki literatürde) ilgili problemler tamamen göz ardı edilmiştir. Bu bakımdan, *farklı biçimlerde de olsa, normlar veya uzlaşımları 'toplumsal'ın örnekleri olarak alma eğilimin-*

---

24 Özellikle bkz.: 'Deux lois de l'évolution pénale', *Année sociologique*, vol. 4 (1899-1900).

deki eylem felsefesi ile 'normatif işlevselcilik' arasında açık bir bağ vardır. Bu literatürde, Weber'in diğerlerinin direncine rağmen bireyin kendi iradesini gerçekleştirme fırsatı olarak güç tanımına çok sık başvurulmuştur. Bu anlayışı iki açıdan eleştiriyorum. O, bir yandan Weber'in öznelci metodolojik konumunu yansıtır ve –aşılması gerekliliğini ısrarla vurguladığım– eylem ve yapı düalizmine yol açar; öte yandan, burada olaya sadece güç ve eylem ilişkisi açısından bakılarak yeterince derine inilmez. Zira, insanî eylem kavramı, mantıken, dönüştürme kapasitesi olarak anlaşılan güç kavramını içerir: 'eylem', sadece, bir aktör seyrini etkilemek için bir dizi olaya müdahale etme veya müdahaleden kaçınma gücüne sahip olduğunda mevcuttur. Eylem teorisinin sosyolojiye sokulması, bu yüzden, uzlaşımlar kadar gücün de toplumsal etkileşimin temel ve tamamlayıcı bir unsuru olarak alınmasını gerektirir. Ancak, eylem teorisi için genel düzeyde doğru olanlar güç konusunda da doğrudur: etkileşimin üretimi ve yeniden-üretiminde bireylerin yararlandıkları 'bir kaynak olarak güç' kavramıyla toplumun yapısal özellikleri arasındaki ilişkiler ortaya konulmalıdır. Gücün bu iki boyutu da diğerinden daha 'temel' değildir.

Sosyal bilimler ve doğa bilimleri

Ortodoks konsensüsün beşinci yetersizliği son yıllarda epeyce tartışılmıştır, ancak onun içerimlerini önceki kesimlerde ele aldığım sorunlardan bağımsız olarak yeterince kavrayamayız. Bu beşinci özellik bizi bölümün başında sözünü ettiğim temalara götürür: ortodoks konsensüs *pozitivist bir doğa bilim modeliyle yakın ilişki içindedir*. 'Pozitivizm' terimi o kadar gelişigüzel kullanıldı ki[25], eski konsensüsü şekillendiren düşünceler bağlamında, onu oldukça sınırlı bir anlamda –yani, bazı düşünürlerin doğa bilim-

25 'Pozitivizm ve Eleştiricileri', *Studies in Social and Political Theory*.

lerinin 'kriter model'i olarak adlandırdıkları yaklaşımı anlatmak için– kullanabiliriz. Kriter model, mantıkçı pozitivizmin Carnap ve diğerleri tarafından geliştirilen liberal biçiminden kuvvetle etkilenmiştir; ancak bu model, daha sonra 'Berlin grubu' üyeleri (özellikle Hempel) ve (örneğin, Nagel'in temsil ettiği) yerli Amerikan felsefe akımları tarafından yerleştirilip geliştirilmiştir.

Daha önce bu bilim felsefesi ve işlevselcilik arasındaki önemli, ancak her zaman mutlu bitmeyen bir birleşmeden söz etmiştim. Ancak kuşkusuz, natüralist yaklaşımların etkisi bundan çok daha geniştir; işlevselciliğe kuşkuyla bakan veya onu doğrudan eleştiren birçok yazar doğa bilimlerin kriter modelinin sosyolojiye uygun düştüğünü varsayar. Mantıkçı-ampirist doğa bilim anlayışları, özellikle Hempel ve Oppenheim'in hipetetiko-dedüktif yöntemi yaygın kabul görmüştür.[26] Bu anlayışlara iki nedenle başvurulmuştur: sosyal bilimin (uzak bir hedef olsa da) birbiriyle tümdengelimsel olarak ilişkili yasalar hiyerarşisi formüle etmeye çalışması gereğini vurgulamak; ve gerek doğa bilimleri gerekse sosyal bilimlerde, açıklamanın bir gözlem veya olayın bir yasa altında tümdengelim yoluyla sınıflandırılmasını içerdiğini kanıtlamak.[27] Fakat, bunlardan ilki doğa bilimlerin nomolojik formunun uygun genel yorumu olarak alınamaz ve hatta, insanî toplumsal davranışın tarihsel karakteri dikkate alınırsa, bu vurgu sosyolojiyle çok az ilişkilidir: sosyal bilimlerdeki yasalar, ilke olarak, ilgili oldukları 'çevre'nin etkisine açıktırlar. Bu düşünceler ışığında, "açıklama bir olayın bir yasayla tümdengelim yoluyla ilişkilendirilmesidir" vurgusu özellikle dogmatik ve sınırlayıcı bir yaklaşım olarak ortaya çıkar –hatta doğa bilimleri bağlamında, ancak özellikle de sosyal bilimler alanında kullanıldığında.

26 Carl G. Hempel and P. Oppenheim, 'Studies in the logic of explanation', *Philosophy of Science*, vol. 15 (1948).

27 Karşılaştırın: G. Homans, *The Nature of Social Science* (New York: Harcourt Brace, 1967).

Açıklama, genel düzeyde, aslında bulmaca veya soru çözme olarak düşünülebilir; açıklama, bu açıdan bakıldığında, mevcut bir teori veya anlam çerçevesi bağlamında kolayca yorumlanamayacak gözlemler veya olayların anlaşılmasıdır. Betimleme ve açıklama arasındaki ayrım, bu yüzden, bir ölçüde bağlamsal bir nitelik kazanır: bir olgunun belirli bir anlam çerçevesi içinde tespiti veya betimlenmesi bu tespit ancak bir soruyu çözmeye yardımcı olduğu sürece açıklayıcıdır. Böyle genel bir açıklama anlayışı bilimdeki açıklayıcı soruları gündelik hayattaki sorulara yakından bağlar. İki örnekte de, açıklama mantıksal olarak kapalı bir biçim kazanmaz: başka deyişle, *soruları çözmeye yönelik bütün girişimler* –bir araştırmanın 'mevcut amaçları'nı karşılayacağı varsayılan– *bağlamsal bir 'vesaire cümleciği'ni gerektirir.*

Ancak bu yaklaşım, elbette açıklamanın doğası hakkında çok az şey açıklar. Özelde o, bir olgunun hatalı olarak değerlendirilebilecek diğer açıklamalarından daha 'doyurucu' veya 'geçerli' açıklamasının hangi özellikler içerdiğini göstermez.[28] Burada, açıklamanın bağlamsallığı iddiasının –ortodoks konsensüs taraftarlarının varsayımlarının aksine– 'gevşek' (soft) veya hümanist bir sosyoloji anlayışını savunmak anlamına gelmediğini vurgulamak istiyorum. Özelde, hermeneutik gelenekteki, sosyal bilimlerin görevlerini doğa bilimlerinkilerden ayırmaya hizmet eden *verstehen* ve *erklären* karşıtlığına dönmek söz konusu bile olamaz. Sosyal bilimler veya insan bilimlerinin özellikle 'anlamlar' veya 'kültürel ürünler'le ilgili olduğunu ileri süren çoğu yazarın pozitivist bir doğa bilimi anlayışını benimsemiş olması hermeneutiğin gelişimindeki dikkat çekici bir özelliktir. Dilthey, iyi bilindiği üzere, J. S. Mill'ın *Logic* [Mantık] adlı çalışmasından oldukça etkilenmiş ve onun doğa bilimi üzerine genel tespitlerini kendi insan bilimleri anlayışı için bir engel olarak görmüştür. Daha yakın zamanda, Winch'in sosyal bilimlerin felsefî temeli

28 Bu husus Alan Ryan'in *The Philosophy of the Social Science* adlı çalışmasında (London: Macmillan, 1970) kısmen kuvvetle vurgulanır.

üzerine açıklaması mantıkçı ampiristlerin geliştirdiği bir doğa bilim anlayışına dayanır; ve Habermas'ın bilgi-kurucu-ilgiler kavramı, yine de, kısmen *verstehen/erklären* karşıtlığını tekrarlayarak, pozitivist bir bilim modelinin belirli unsurlarını alıkoyar görünür.[29]

Bu yazıda ortaya koyduğum görüşlerin temel içerimi özetle şöyledir: sosyal teorinin bu mevcut evresinde sürekli iki eksen etrafında dönüp durmaktayız: insanî toplumsal etkinliğin karakteri ve doğa biliminin mantıksal formu. *Bunlar birbirinden tamamen bağımsız çabalar değillerdir, aksine ortak bir problemler havuzundan beslenirler.* Zira, hermeneutik sorunların felsefî bir doğa bilim anlayışının zorunlu bir parçası olması gibi, nedensel analizi dışlayan sosyal bilimsel kavramların sınırlılıkları da aynı ölçüde açıktır. Doğa bilimleri ve sosyal bilimler, karakteristik özellikleri birbirinden bağımsız olarak şekillenen ve bu yüzden sonradan bir araya getirilip karşılaştırılabilecek *farklı iki entellektüel çaba* olarak görülemez. Düşünürler ve sosyal bilimci araştırmacılar doğa bilimlerindeki gelişmeleri izlemelidirler; ancak, bir doğa bilim felsefesi de sosyal teorinin problemleri karşısında belirli bir tavra sahip olmayı gerektirir.

---

29 'Habermas's critique of hermeneutics', *Studies in Social and Political Theory*.

Ek: 1

Yapısalcılık, post-yapısalcılık ve kültürün üretimi*

Yapısalcılık ve post-yapısalcılık: birer ölü düşünce geleneği.[1] Gençliklerinin doruğunda oldukları izlenimi yaratan bu yaklaşımlar, aslında felsefî anlayışta ve sosyal teoride bir zamanlar vaat eder göründükleri devrimi yaratamamışlardır. Ancak, fikrî miraslarından nasıl faydalanabileceğimizi göstermek istediğim için, burada onların ölümleri üzerine fazla bir şey yazmayacağım. Gerçekte bu yaklaşımlar, düşünce evrenimizi çoğunlukla iddia ettikleri ölçüde değiştirmeseler bile, epeyce fazla ve kalıcı önemde bazı problemlere dikkatimizi çekmişlerdir.

Kuşkusuz, daha belirsiz bir etiket olan 'post-yapısalcılık' terimi bir kenara bırakılsa bile, çoğu kişi 'yapısalcılık' olarak ad-

* 'Structuralism, post-structuralism and the production of culture', *Social Theory and Modern Sociology*, Anthony Giddens, Stanford University Press, 1987, s. 73-108. Aynı yazı, ayrıca, *Social Theory Today* adlı çalışmada da yer almaktadır (Eds. Anthony Giddens and Jonathan H. Turner, Polity Press, 1987, s. 195-221) [Ü. T.]

1 Ağustos 1986'da Melbourne Üniversitesi'nde ders olarak verilmiştir.

landırılabilecek yeterince iç-bütünlük gösteren bir düşünce yapısı olmadığı şüphesini hep taşımıştır.[2] Kısacası, genellikle bu etiket altında toplanan çoğu önemli şahsiyet, aslında kendi çabalarına haklı olarak atfedilen bu etiketlendirmeye karşı çıkar. Genellikle yapısalcı dilbilimin kurucusu olarak kabul edilen Saussure 'yapı' kavramını yok denecek kadar az kullanır.[3] Hem 'yapısal antropoloji'nin hem de daha genel olarak 'yapısalcılık' teriminin yerleşmesine katkıda bulunan Lévi-Strauss, meslek hayatının son döneminde yaklaşımını bu terimlerle ifade ederken daha dikkatli davranır. Barthes ilk yazılarında Lévi-Strauss'tan önemli ölçüde yararlanır, ancak kariyerinin sonraki döneminde bu konuda daha mesafeli davranır. Hem Foucault, Lacan, Althusser ve Derrida'nın düşünceleri ile Saussure ve Lévi-Strauss'un temel düşünceleri arasında, hem de onların kendi görüşleri arasında köklü farklılıklar vardır. Bağımsız bir düşünce geleneğinden söz etmeyi gerektiren homojenlik kesinlikle yoktur.

Aralarındaki farklara rağmen, tüm bu yazarların çalışmalarında boy gösteren bazı temalar vardır. Ayrıca, Saussure dışında tümü Fransız'dır ve karşılıklı etki ve ilişki ağları üzerinde durmuşlardır. Bu yazıda 'yapısalcılık' ve 'post-yapısalcılık' terimlerini kullanırken ilk kategoriye Saussure ve Lévi-Strauss'u, ikincisine diğer yazarları dahil ediyorum. 'Post-yapısalcılık' deyimi, eski yapısalcı düşüncedeki bazı özel vurgulara karşı çıkarken, aynı zamanda kendi çalışmalarında bu temel düşüncelerden bazılarını sürdüren bir grup yazar için oldukça zayıf bir adlandırmadır. Nitekim onlar bu temalardan farklı biçimlerde yararlansalar da, yapısalcılık ve post-yapısalcılığın sürekli ve kesin özelliklere sahip oldukları söylenebilir: dilbilimin veya daha doğrusu özel dilbilim türlerinin belirli yanlarının bir bütün olarak felsefe ve sosyal teori için temel önemde olduğu tezi; göstergenin keyfi karakteriyle ilişki içinde –gösterenlerin gösterilen üzerindeki ön-

---

2 Bkz: W. G. Runciman: 'What is structuralism?', *Sociology in its Place*. Cambridge University Press. 1970

3 Ferdinand de Saussure: *Course in General Linguistics*. London: Fontana. 1974.

celiği teziyle birlikte– bütünlüklerin ilişkisel doğasına vurgu; öznenin merkezi konumdan uzaklaştırılması; yazının doğasına ve bu yüzden metinsel materyallere karşı özel ilgi; bir ölçüde nesneler ve olayların doğasıyla ilişki içinde, kurucu bir unsur olarak, zamansallığın doğasına karşı ilgi. Bunlar arasında günümüzdeki sosyal teori açısından önemli olmayan hiçbir konu yoktur. Ancak aynı şekilde, adı geçen yazarlardan herhangi birinin görüşlerinin tamamen kabul edilebilir nitelikte olduğunu söylemek de mümkün değildir.

Dilbilimle ilgili problemler

Kaynağı kesinlikle dilbilim içinde bir hareket olsa da, yapısalcılık dilbilimin kavram ve yöntemlerinin insan bilimleri ve sosyal bilimlerdeki oldukça farklı mesele açısından önemini gösterme çabasıdır. Saussure'un *dil* (langue)/ *konuşma* (parole) ayrımı haklı olarak yapısalcı dilbilimin temel düşüncesi olarak görülebilir. Bu ayrım 'dil' araştırmasını olumsallık ve bağlamsallıktan uzaklaştırır. Genel yapısal bir form olarak dil, belirli konuşma edimlerinin sergilenebileceği oldukça çeşitli kullanımlardan bağımsız olarak alınabilir. *Konuşma* Saussure'un 'dilin icra boyutu' adını verdiği şeyken, *dil*, aksine, 'tek temel şeyin anlamlar ve işitsel imgelerin birliği olduğu bir göstergeler sistemidir'.[4] Böylece dil, konuşmayı şekillendiren belirli kullanımlardan elde edilen, ancak yine de bu kullanımlardan bağımsız idealleştirilmiş bir sistemdir. Dilin gerçek ses (sound) içerikleri *dil* analiziyle bir bakıma ilişkisizdir, zira burada ilgi sesler veya işaretler (marks) arasındaki formel ilişkiler üzerinedir, yoksa onların asıl özleri üzerine değil. Saussure belirli bir mentalizme ve psikolojiye dayansa bile, dilbilim, ilke olarak, insan etkinliğinin araştırılmasıy-

4 a. g. y.

la ilişkili diğer disiplinlerden ayrılabilir. Fonem*, dilbilim analizinin temel ilgi alanı için marjinal önemde olan fonetikten** açıkça bağımsızlaşmaya başlar.

Saussure'un dil anlayışının tam merkezinde bir tutarsızlık vardır. Bir yandan, dil nihayetinde zihinsel özelliklere göre organize olmuş psikolojik bir olgu olarak alınır. Öte yandan, –Saussure'un Durkheim'e görünür borcundan da anlaşılacağı gibi– dil kollektif bir ürün, bir sosyal temsiller sistemidir. Eleştirilerde de gösterildiği gibi, dil esas olarak psikolojik bir gerçeklikse, göstergeler keyfi olmaktan çıkarlar. Dili oluşturan ilişkiler, zihnin temel niteliklerine göre kalıplaşacakları için, zihinsel süreçlerin kontrolü altında şekil kazanacaklardır. 'Nitekim, dile zihinsel bir gerçeklik olarak bakıldığında, gösterge kesinlikle keyfi olmaktan çıkar; ve artık onun anlamı kesinlikle dilin aynı anda oluşan unsurlarıyla ilişkileri çerçevesinde tanımlanmaz.'[5]

Çoğu yapısalcı dilbilim anlayışında, genellikle *dil*in 'toplumsal' değil, daha ziyade 'psikolojik' yorumunun tercih edildiği söylenir. Bu yorumu benimseyen Chomsky Kıta dilbiliminden alınan düşünceleri Birleşik Devletler dilbilimi içinde yer alan Bloomfield, Harris ve diğerlerinin 'davranışçı yapısalcılık' anlayışlarından alınan görüşlerle birleştirir. Bloomfield ve Harris dilbilimi bir tür mentalizm veya psikolojiden tamamen uzaklaştırmaya çalışır.[6] Onlar için, dilbilimin amacı, sadece dili mümkün olduğu kadar düzenli ses dizileri olarak analiz etmektir. Bu yaklaşımda konuşanların dil kullanımına yorumlayıcı katılımları üzerinde durulmaz. Bu hareket noktası, ilk bakıldığında özünde Saussurecu dilbilimden ayrı gibi görünse ve gerçekte onun

---

* sesbirim bilgisi, fonemler bilgisi: dillerdeki sesbirimsel yapıları inceleyip bunları tanımlayan bilgi; (herhangi bir dildeki) sesbirimsel düzen, fonemik sistem (Longman-Metro, Büyük İngilizce-Türkçe-Türkçe Sözlük, Metro Kitap-Yayın Pazarlama A.Ş. 1993) [Ü. T.].

sesbilim, ses bilimi: konuşma seslerini inceleyen bilim dalı (a. g. sözlük).

5 Simon Clarke: *The Foundations of Structuralism*, Sussex: Harvester, 1981, s. 123.

6 M. Bloomfield: *Language*, London: Allen & Unwin, 1957; Z. Harris: *Methods in Structural Linguistics*, Chicago: University of Chicago Press, 1951.

önemli taraftarları *dil/söz* ayrımını reddetseler bile, Chomsky bazı temel benzerlikler tespit eder. Chomsky, *dil/söz* ayrımını yetkinlik/performans ayrımı olarak yeniden tanımlayarak ve Bloomfield ve Harris'in davranışçılığından tamamen koparak, mentalist dilsel bir temeli gelişkin formel bir dilbilim modeliyle yeniden ilişkilendirebilmiştir. Yetkinlik/performans ayrımına bakıldığında, Chomsky'nin dilbiliminde sözdizimine zorunlu olarak merkezi bir yer verilir.[7] Onun amacı, belirli bir dil topluluğu içindeki konuşucuların tüm sözlerini değil, aksine sadece ideal bir dil konuşucusuna ait sözdizimi yapılarını ortaya çıkartmaktır. Chomsky'nin teorisinde yorum yeniden devreye sokulur, zira sözdizimsel doğruluğun tespiti dili konuşanların kabul edilebilir gördükleri şeylere bağlıdır. O, ayrıca, yetkin bir konuşucunun sınırsız sayıda sözdizimsel olarak kabul edilebilir bir cümleler topluluğu oluşturabilmesi anlamında, dilin yaratıcı unsurlarına belirli bir öncelik tanır. Chomsky en azından bir dilsel fail modeline sahip olduğu için, onun yetkinlik/performans ayrımının temel noktalarda *dil/söz* ayrımından üstün olduğunu söyleyebiliriz. Chomsky Saussure'u *dil*i –*söz*ün daha esnek karakteriyle karşılaştırarak– esas olarak 'kelime-benzeri unsurlar' ve 'sabit deyimler' ambarı olarak almakla eleştirir. Gözden kaçan şey, *dil* ve *söz* arasındaki 'ilişkilendirici terim' hakkında bir açıklamadır. Fail, Chomsky'nin, bir sistem olarak dilin 'kural-izleyici yaratıcılık'ı olarak aldığı şeyin odağını oluşturur.[8]

Chomsky'nin dönüştürümsel grameri Saussure'un bazı vurgularından etkilenmiştir; bir diğer yaklaşım, Jakobson aracılığıyla Lévi-Strauss' üzerinde temel bir etkide bulunan Prag (Dilbilim) Okuludur. Genellikle Prag grubunun 'psikolojik'ten ziyade 'toplumsal' bir *dil* anlayışına bağlı kaldığı söylenir. Chomsky'nin dilbilimi birey olarak konuşucuların yetkinliğine odaklanırken, Prag

7 Bak: örneğin, Noam Chomsky: *Language and Mind*. New York: Harcourt Brace, 1968.

8 Noam Chomsky: *Current Issues in Linguistics Theory*. The Hague: Mouton, 1964, s. 23.

Okulunun dilbiliminde öncelikle bir iletişim aracı olarak dil üzerinde durulur. Nitekim, semantik sentakstan tamamen bağımsız değildir ve *dil*in doğası anlam ilişkilerini ifade eder. Trubetzkoy'nin ifadesiyle, dilbilim 'söz konusu dil içindeki ses farklılıklarının anlam farklılıklarıyla ilişkilerini, bu farklılaştırıcı unsurlar veya işaretlerin birbirleriyle nasıl bir bağlantı içinde olduklarını; ve bu unsur veya işaretlerin, sözcükler ve deyimleri oluşturmak için hangi kurallara göre bir araya geldiklerini' araştırmalıdır.[9] İletişim olarak dil kullanımı üzerine vurgu, anlam üzerine vurguyla birleştiğinde, dilbilimin –Saussure'un (ve Chomsky'nin) sözünü ettiği– özerk karakterini tehlikeye düşürecek gibi görünür. Zira böylece, dilin toplumsal kurumlarla bağlantılı olarak analiz edilmesi gereği açığa çıkacaktır. Prag dilbilimcileri, Saussure'un esneklikten uzak *dil* ve *söz* ayrımına ve bununla ilişkili eşzamanlı ve artzamanlı karşıtlığına kesinlikle soğuk bakarlar. Buna rağmen, Prag grubunun özel vurgusu, –dilin ses sisteminin anlamın dış çağrışımlarına dikkat etmeden araştırılabileceği– fonolojiye odaklanma eğilimi gösterir. Jacobson ilk çalışmasında, özelde 'fonolojik devrim'in (deyim Lévi-Strauss'a aittir), bir bütün olarak dilin kurucu özelliklerini oluşturan karşıtlıklar temelinde, ses birimlerinin analiziyle gerçekleştirilebileceği düşüncesine bağlı kalır. Bu fikir epistemolojik olmaktan ziyade metodolojik temellerde doğrulansa bile, dilbilimde sonuçta *dil*in iç yapılarının araştırılmasına dönülür.[10]

Lévi-Strauss ve Barthes, farklı zamanlarda, yapısalcılığın ana temelini dilbilimsel prosedürlerin diğer analiz alanlarına uygulanmasının oluşturduğu sonucuna ulaşır. Lévi-Strauss, yapısalcı dilbilimin hem başka alanlara uygulanabilecek analiz tipleri sunduğunu hem de insan zihninin doğası hakkında temel ipuçları sağladığını düşünür. O, *The Elementary Structures* (Temel Yapılar) adlı çalışmasında, açıkça kendi amaçlarını fonolojik dil-

9 N. Trubetzkoy: *Principle of Phonology*. Berkeley: University of California Press, 1969, s. 12.

10 Roman Jacobson: *Word and Language*. The Hague: Mouton, 1971.

bilimin amaçlarıyla karşılaştırır ve dilbilimciler ile sosyal bilimcilerin 'sadece aynı yöntemleri kullanmakla kalmayıp aynı şeyi araştırdıkları'nı[11] ekler. Zira, yapısal dilbilim, onun, daha sonra 'bilinçsiz düşünme süreçlerinin ürünleri olan ilişki sistemlerini içeren temel ve nesnel gerçeklikler'[12] olarak alacağı şeyi görmemizi sağlar. Culler'in de belirttiği gibi, dilbilimi yapısalcılık için temel önemde görmenin bazı genel içerimleri vardır. İlk olarak, dilbilim insan bilimlerine ve sosyal bilimlere başka yerde rastlanmayan bir kesinlik sağlar görünmektedir. İkinci olarak dilbilim, –kendi kaynağını oluşturan çerçeveyle ilişkili olanlara göre çok daha geniş bir uygulama alanı sağlayabilecek gibi görünen– bazı temel anlayışlar sunar: sözgelimi, özellikle *dil* ve *söz*; ancak ayrıca bununla ilişkili sentagmatik ve paradigmatik, gösteren ve gösterilen ayrımları; göstergenin keyfi doğası fikri vb. gibi anlayış ve ayrımlar. Üçüncü olarak, dilbilim semiyotik programların oluşturulabilmesi için bir dizi genel kılavuz sağlar görünmektedir. Böyle bir anlayış, kuşkusuz, ana hatlarıyla Saussure tarafından oluşturulmuş ve Jakobson ve diğerleri tarafından bir ölçüde ayrıntılı olarak geliştirilmiştir.

Yapısalcı dilbilim ve yapısalcılık arasındaki daha genel bağlantılar nedeniyle, çoğu kez yapısalcılığın modern felsefe ve sosyal teoriye özgü genel 'dilbilimsel dönemeç'te yer aldığına inanılır. Ancak, hemen belirteceğim nedenlerle, bu su götürür bir yargıdır. Bir yanda, genel prosedürle ilgili çok genel düzeyde uygulanabilecek modeller sağlama konusunda dilbilime yanlış umutlar bağlandığı yeterince açık olarak görünmektedir. Öte yandan, 'dilsel dönüş' en azından en değerli biçimlerinde, dil araştırmasından alınan fikirlerin diğer insanî etkinlik alanlarına aktarılmasını içermez, aksine, daha ziyade, dil ve sosyal pratiklerin inşası arasındaki örtüşmeyi açıklar. Bununla ilişkili hususlar, hem bizzat bir dil analizi yaklaşımı olarak yapısalcı dilbilim

11 Claude Lévi-Strauss: *The Elementary Structures of Kinship*. London: Eyre and Spottiswoode, 1969, s. 493.

12 Claude Lévi-Strauss: *Structural Anthropology*. London: Allen Lane, 1968, s. 58.

eleştirisiyle, hem de bu dilbilim yaklaşımından alınan kavram ve düşüncelerin insan davranışını açıklanmaya çalışan diğer alanlara aktarılmasının eleştirel çerçevede değerlendirilmesiyle ilintilidir.

Saussure'un dilbilim anlayışına –daha doğrusu, öğrencileri aracılığıyla aktarılan haline– elbette birçok eleştiri yapılmıştır: bunlara Chomsky'nin güçlü eleştirileri de dahildir. Bu anlayışın kusurlarını burada ayrıntılı olarak ele almayacağım. Tartışmada geliştirilecek tez bağlamında en önemli kusurlar, Chomsky'ninkiler de dahil, tüm yapısal dilbilimde fiilen yer alan ortak kusurlardır. Bunlar, öncelikle, dilin veya onun yapı için temel önemde görülen belirli özelliklerinin dilin kullanıldığı toplumsal bağlamlardan soyutlanmasıyla ilgilidir. Nitekim, Chomsky insan öznelerin yaratıcı güçlere sahip olduklarını kabul eder ve hatta vurgularken, bu yaratıcı özellikler, gündelik faaliyetlerini toplumsal bağlamlarda sürdüren bilinçli bireylere değil, insan zihninin temel niteliklerine bağlanır. Bir araştırmacının da ifade ettiği gibi, 'zihnin biyolojik yapısında kayıtlı bir mekanizma olarak görüldüğünde ve bu mekanizmaya göre açıklandığında, öznenin yaratıcı gücü fiilen kenara itilmiş olur'.[13] Birçok bakımdan en gelişmiş ve sofistike yapısalcı dilbilim anlayışı olsa da, dilin en temel özelliklerini anlama konusunda Chomsky'nin dil teorisinin özünde kusurlu olduğu kanıtlanmıştır. Daha ziyade bu kusurlar, sentaks ve semantik ayrımının doyuruculuktan uzak doğasında değil, dil yetkinliğinin temel özelliklerinin belirlenmesinde yoğunlaşır. Chomsky'nin görüşünde, dili ideal düzeyde konuşan kişi, bir dil içindeki gramere uygun cümlelerden birinin veya hepsinin üretilmesi veya anlaşılmasını sağlayan kuralları bilincinde olmadan kavrayabilir. Ancak bu gerçekten de uygun bir dil yetkinliği modeli değildir. Belirli bir bağlamda bir cümle kurabilen biri, bu cümle sözdizimi bakımından doğru olsa bile, açıkça hatalı olarak görülebilecektir. Dil yetkinliği, sadece cüm-

13 Clarke: *The Foundations of Structuralism*, s. 171.

lelere sözdizimi bakımından hâkim olmayı değil, hangi koşullarda belirli tipten cümlelerin uygun olduğuna vakıf olmayı da gerektirir. Hymes'in sözleriyle: 'kişi yetkinliğini konuşmadığında değil konuştuğu zaman; ve kimle, ne zaman, nerede hangi şekilde konuştuğuna göre kazanır'.[14] Başka deyişle, dile hâkimiyet dilin kullanıldığı oldukça farklı bağlama vakıf olmaktan bağımsız olarak ele alınamaz.

Wittgeinstein ve Garfinkel gibi farklı yazarların çalışmaları, hem dilin hem de toplumsal hayatın doğasının kavranması konusunda bu yetkinliğin neyi gerektirdiğini anlamamızı sağlamıştır. Bir dili bilmek, kesinlikle, sözdizimi kurallarını bilmek demektir; ancak aynı ölçüde, bir dili bilmek hem bizzat cümle kurmayla hem de toplumsal hayatın gündelik toplumsal etkinlik koşullarında inşası ve yeniden-inşasıyla ilişkili çok çeşitli metodolojik araçları kazanmak demektir.[15] Bir dili bilmek sadece bir hayat tarzını, veya daha ziyade, birbiriyle iç içe geçmiş hayat tarzları çokluğunu bilmek değildir; bir hayat tarzını bilmek toplumsal pratiklerin gerçekleştirildiği bağlamların bağlama-gönderimli/indekssel (indexical) niteliklerine uygun belirli metodolojik stratejileri kullanabilmektir. Bu dil anlayışında, dilbilim –Saussure, Prag Grubu, Chomsky ve diğerlerinin iddia ettikleri gibi– kendine-yeterli değildir; ancak –Lévi-Strauss'un bazen ileri sürdüğü– toplumsal hayat 'dil gibi'dir iddiasına inanmak da pek anlamlı değildir. Dilbilim, failliğin veya toplumsal kurumların doğasını analiz edecek bir model ortaya koyamaz, zira o, en temel anlamında, sadece bunların anlaşılmasıyla açıklanabilir. 'Dilsel dönüş', bir anlamda, bağımsız bir disiplin olarak görülen dilbilimden dil ve *praxis*in karşılıklı eşgüdümünün incelenmesine doğru bir gidiştir.

---

14 D. H. Hymes: 'On communicative competence'. J. B. Pride and Janet Holmes: *Sociolengüistics*. Harmondsworth: Penguin, 1972, s. 277.

15 Anthony Giddens: *The Constitution of Society*. Cambridge: Polity Press, Bölüm 1 [*Toplumun Kuruluşu*, Çeviren: Hüseyin Özel, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1999].

Bütünlüklerin ilişkisel doğası

Saussure'un öğretilerinde, *dil*in ilişkisel karakteri hem göstergenin keyfi karakteri teziyle hem de –gösterilenlerle ilgili daha geleneksel uğraşılarla karşıtlık içinde olan– gösterenlerin önemi üzerine vurguyla yakından ilişkilidir. Saussure'un *dil* ile *söz* arasında –ilkinin ikincisi üzerinde önceliği temelinde– yaptığı ayrımın Durkheim'in toplumsal bütünlerin niteliklerinin parçalarının toplamlarından daha fazlası oldukları iddiasını yansıttığı birçok kez belirtilmiştir. Bu yargı kesinlikle yanlıştır ve burada Saussure'un *dil*in sistemik formuna işaret etmesindeki ince nokta göz ardı edilir. Saussure, *dil*i bir farklılıklar sistemi olarak açıklarken, hem 'bütün'ün hem de 'parçalar'ın doğasını, her birinin sadece diğerine göre tanımlandığını göstererek, yeniden izah etmeye çalışır. Dilin pozitif terimleri olmayan bir sistem olduğunu, yani sesler veya işaretler arasında bulunduğu varsayılan farklılıklar tarafından şekillendirildiğini söylemek, 'parçalar'ın sadece 'bütün'le aynı niteliklere sahip oldukları için bu durumda olduklarını gösterir. Bu anlayış, dilsel bütünlüğün dilin kullanıldığı bağlamlarda 'mevcut olma'dığını ortaya koyduğu sürece önemlidir. Bütünlük kendi izlerini oluşturan somutlaşmalar içinde 'mevcut değildir'.

Bu görüşle göstergenin keyfi karakteri düşüncesi arasındaki bağ kolayca belirlenebilir. Göstergenin keyfi doğası iddiası anlam nesnesi teorileri ve göstererek referans (ostensive reference) teorilerinin eleştirisi olarak okunabilir. Ancak, bu eleştirinin kaynağı Wittgeinstein, Quine daha sonraki düşünürlerin sözlük maddelerinin kullanımlarının dünyadaki nesneler veya olaylara 'tekabül ettikleri'nin söylenemeyeceğini kanıtlama girişimleridir. Saussure'un eleştirisi, tamamıyla, *dil*in farklılık aracılığıyla inşa edildiği fikrine dayanır. Bir sözcüğün anlamı onunla diğer sözcükler arasındaki farklılıklardan kaynaklandığı için, sözcükler nesnelerini 'anlatmazlar'. Dil bir formdur, yoksa töz değil; ve anlam sadece farklılıkların iç oyunuyla oluşabilir. Dolayısıyla bu tez, sözcükler –veya cümleler– ile onlara eşlik edebilecek zihin

durumları arasındaki ilişki kadar, sözcüklerle dış nesne veya olaylar arasındaki ilişki konusunda da doğrudur.

Bütünlüğün farklılık aracılığıyla inşasına vurgu, gösterenlere yönelmekten ziyade uzaklaşmaya iter görünmektedir. Zira, söz konusu olan şey, göstermek için neyin kullanıldığı değil, sadece onlar arasında 'mesafe' (spacing) yaratan farklılıklardır. Ancak, gösterenlerin özelliklerine yoğunlaşma, aslında (bazı iç zihinsel niteliklerin bulunduğu şeklindeki muğlak ön-kabulden ayrı olarak) dilin 'altında' onun karakterini açıklayan bir şey bulunduğu iddiası reddedildiği için, Saussure'un görüşlerinden daha kolay uzaklaşmaya yol açar. Gösterenlerden oluşan asıl töz önemsiz olsa da, sesler, işaretler veya diğer maddî farklılaşmaları yaratan farklılıklar olmadan hiçbir anlam biçimi varolmayacaktır. Semiyotik program, kesinlikle bu yüzden, sadece Saussurecu açıklama biçimine yardımcı bir unsur olarak kalmaz, ayrıca zorunlu olarak bizzat *dil* araştırmasıyla birlikte yer alır.

Bütünlerin ilişkisel karakteri, göstergenin keyfi doğası ve farklılık kavramı yapısalcı ve post-yapısalcı perspektiflerde sürekli karşımıza çıkar. Bu kavramlar, ayrıca, yapısalcı yazarları post-yapısalcılardan ayıran bazı temel özelliklerin kaynağıdır. Jakobson ve Lévi-Strauss Saussurecu 'bütünlerin ilişkisel karakteri' fikrinin doğrudan kullanımıyla ilişkili açık örnekler verir. İlk yazar için, yapısalcılık 'mekanik bir toplam değil, aksine yapısal bir bütün olarak görülen'[16] olguların araştırılması olarak tanımlanır. Lévi-Strauss, 'asıl yapısalcılık ... öncelikle belirli düzen türlerinin aslî özelliklerini kavramaya çalışır. Bu özellikler kendi dışlarında yer alabilecek hiçbir şeyi anlatmazlar.'[17] diye yazdığında, daha bile empatik davranır. Yine de, Jakobson'ın Saussure eleştirileri, 'ilişkilerin farklılık aracılığıyla belirlenmesi ilkesi'nin *dil*in açıkça belirlenebilir bir bütün olduğu iddiasından bağımsız olarak alınabileceğini açıkça ortaya koyar. Saussure'un

16 Jacobson: *Word and Language*, s. 711.

17 Claude Léevi-Strauss: *L'homme nu*. Paris: Plon, 1971, s. 561-562.

*dil*ini veya Chomsky'nin yetkin bir konuşucunun bilmesi gereken dilsel bütünlüğü oluşturan 'bütün'ün sınırlarını çizmek oldukça zordur. Bu yüzden, bütünlüğün iç-bütünlüğünü sağlama ilkesinden daha önemli olanın bizzat farklılığın doğasını ele alma girişimi olduğu söylenebilir. Jakobson, dilbilimde, daha önceden bizzat bu kodların parametrelerine değil de, daha ziyade, temel yapılaştırıcı özelliklerine odaklanarak böyle bir başlangıç yapmıştı.

Derrida'nın felsefesi bunu daha da radikalleştirir. Onun 'mevcudiyet metafiziği'ne itirazının asıl nedeni, farklılık düşüncesini sadece anlamlandırma biçimlerinin değil, genelde varoluşun da kurucu unsuru olarak almasıdır.[18] Derrida zihnin genel özelliklerine ilişkin bir araştırmadan veya gerçekte sistematik olmayan bir felsefe kurma girişiminden başka bir şeye sahip olmayacaktır. Derrida, Lévi-Strauss ve sosyal bilimlerde yapısalcılık üzerine tartışmasında, Lévi-Strauss'un programını –metninde bulunduğu varsayılan içkin çelişkiler yüzünden– gerçekleştirmenin imkânsızlığını vurgular. Lévi-Strauss'un sözlü kültürler üzerine araştırması, paradoksal olarak, Batılı bir 'sözmerkezcilik' biçimidir. Derrida'nın mevcudiyet metafiziği eleştirisinin kaynağında, az çok doğrudan, farklılık fikrinin içerimlerini –öncelikle Saussure tarafından sergilendiği şekliyle, ve Hegel, Freud ve diğerlerinin çalışmalarıyla ilişkili olumsuzlama anlayışlarıyla karşılaştırarak– ortaya koyma girişimi yatar. Saussure, yaptığı *dil* ve *söz* ayrımı nedeniyle, farklılık fikrini zaman dışı 'soyut (virtual) bir sistem'le bağlantı içinde ele alabilmiştir. Saussurecu farklılık yorumunun köklü bir değişime uğrayarak Derrida'nın *fark*ına (différance) dönüşmesi zamansal unsur devreye sokularak sağlanmıştır. Farklı olmak ertelemektir. Derrida'ya göre, gerçek eğer böyleyse, anlamlandırma biçimleri gibi bir şeyi nasıl mevcudiyet olarak alabiliriz? Saussure'ın yazıları zaten dili meydana

18 Jacques Derrida: *Of Grammatology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976; *Writing and Difference*. London: Routledge, 1978.

getiren 'orada-olmayan bütünlük' (absent totality) fikrini içerir. Yine de, bu bütünlük anlayışında, Derrida'ya göre hâlâ mevcudiyete yönelik kolay ölmeyen bir nostalji vardır. Her anlamlandırma süreci izler aracılığıyla, beyindeki bellek izleri, uçup giden sarf edilmiş sözlerin ve yazmanın bıraktığı izlerle işler.

Derrida'nın konuşmaya yazma üzerinde tanınan genel önceliği tersine çevirişinde, gösterilen pahasına gösterenlere ilgi gayretle sürdürülür. Bunun kaynağı, ayrıca bir ölçüde, Saussure'un yaygın bir eleştirisidir. Derrida'ya göre, konuşma biçim ve anlamın birlikte yer aldığı bir anı temsil eder görünür. Yine de, Saussure'un bizzat gösterdiği gibi, aslında durumun böyle olamayacağını fark ettiğimizde, konuşmanın dilin en temel ifadesi olduğu kabulünü sorgulamaya başlarız. Kendi söylediklerimi işittiğimde olduğu gibi, sarf edilen sözcükler basitçe benim düşüncelerimin –dile giydirilmiş ve dil sayesinde ifade kazandırılan bilincin– araçları gibi görünür. Bilincin iç muhtevasına ulaşmak, dilde içkin olan –sadece dolaylı olarak yazmayla yeniden ele geçirileceği umulan– anlamların gerçek temeli olarak alınır. Bununla birlikte, Saussure, dilin farklılık aracılığıyla yapılaşması hakkındaki argümanlarının yer aldığı temel kısımlarda, yazmayla ilgili örnekler lehine ses birimlerini bir kenara bırakır. Nitekim o, örneğin, alfabedeki herhangi özel bir harfin farklı biçimlerde yazılabileceğine işaret eder; asıl mesele, o harfin kendisiyle karıştırılması muhtemel harflerden farklı olmasıdır. Yazma, gerçekte, farklılığın en iyi betimlenme şekli olarak ortaya çıkar. Orada-bulunmayış ve ertelemenin yazılı metinlerin doğasıyla ilişkili karakteristikleri genelde anlamlandırma koşullarını gösterir. Konuşma, dili –konuşan kişinin düşüncelerine bağlayarak– 'kişiselleştirir'. Gerçekte, dil –asla tekil konuşmacılara ait bir özellik olmayıp ve sahip olduğu form kendi tekrarlanan özelliklerine bağlı olan– özünde anonim bir oluşumdur. Bunu söylerken Derrida'nın amacı, elbette yazmaya konuşma örnekleri üzerinde fiilî bir öncelik tanımak değildir: zaten, tarihsel bağlamda sözlü kültürlerin yaygınlığıyla karşılaştırıldığında, yazma nispeten yeni bir gelişme olması nedeniyle bile, bu dü-

şünce fazla anlamlı olmayacaktır. Dil, daha ziyade, bir 'ön-yazma' (*archi-écriture*), anlamlandırmayla ilişkili fenomenlerinin zamansal olarak konumlanışı (spacing) ve tekrarlanması sürecidir. Derrida'ya göre, ön-yazmaya (proto-writing) 'göstergenin keyfiliği ve farklılık temaları aracılığıyla' *müracaat edilir*, ancak o 'asla *bilimin nesnesi* olarak kabul edilemez'.[19] O, başka deyişle, sözmerkezli-olmayan bir dilbilim türünün inceleme-nesnesi olamaz.

Göstergenin keyfi karakteri, sadece yapısalcı ve post-yapısalcı düşünce geleneklerinin bazı üstünlüklerinin değil, süregelen zayıflıklarının da nedenidir. Saussure'un ortaya koyduğu şekliyle, göstergenin keyfi karakteri öğretisi bizzat kendisi açısından oldukça fazla keyfi bir yana sahiptir. 'Keyfi' söz konusu fenomen için özellikle talihsiz bir nitelemedir. Başka bir deyişle, Saussure'un bizzat kabul ettiği gibi, dil kullanımıyla ilişkili uzlaşımlar, o dili kullanan kişinin yararlanabileceği her tür sözü seçmekte özgür olması anlamında, kesinlikle keyfi değillerdir. Aksine, kabul gören kullanım büyük ölçüde bağlayıcı bir güce sahiptir. Daha da önemlisi, göstergenin keyfi doğası tezi, nihayetinde, özellikle gösterenden ziyade gösterilenin doğasına fazlaca dayandığı sürece, daha karmaşık hale gelir. Saussure, eğer sadece sözcüklerin göstermek veya işaret etmekte kullanılabilecekleri her tür objeyle uzlaşımsal bir ilişki içinde olduğunu iddia ediyorsa, bunun hiç de ilginç olmadığı açıktır. Eğer --çok sık olarak Saussure'un argümanında olur göründüğü gibi– göstergenin keyfi doğası dilin farklılık aracılığıyla inşa edildiği fikriyle aynı anlama geliyorsa, bunun anlamın doğasıyla ilgili içerimleri olduğu doğrudur; ancak gösterilenlerin doğası büyük ölçüde açıklanmadan bırakıldığı için bu içerimler ortaya konulamaz. Saussure, açıkça, bir sözcüğün anlamının bu sözcükle göstermekte kullanılabilecek obje olmadığını iddia etmek ister, ancak o hiçbir yerde referansın doğasını analiz etmediği için, iddia felsefî açıdan ye-

19 Jonathan Culler: 'Jacques Derrida', John Struck: *Structuralism and Science*. Oxford: Oxford University Press, 1979.

terince açıklanmaz. Sonuç, Benveniste'nin işaret ettiği bir karışıklıktır. Benveniste'nin sözleriyle:

> 'Saussure 'sister' teriminin gösteren s-ö-r (sör/soeur) ile ilişkili olmadığını söylemiş olsa bile, *bu kavramın gerçekliğinin* daha az önemli olduğunu düşünmüyordu. O, b-ö-f (boeuf) ve o-k-s (ox)* arasındaki farktan söz ettiğinde, bizzat kendisine rağmen, bu iki terimin aynı *gerçeklik* için kullanıldığına işaret etmekteydi. Böylece burada, başlangıçta göstergenin tanımından kesinlikle çıkartılan *şey* artık onun içine dolambaçlı yoldan sokulur...'.[20]

Saussure'un yazıları, daha sonra yapısalcı ve post-yapısalcı yazarların karakteristik bir özelliğini oluşturacak 'kod içine çekilme'yi daha da artırır. Başka deyişle, *dili* oluşturan unsurların sadece genel sistem içindeki farklılaşmayla kimliğe sahip olduklarının keşfi, dili nesne dünyasıyla ilgili sahip olabileceği her tür referans ilişkisinden uzaklaştırmaya hizmet eder. Yapısalcı ve post-yapısalcı düşünce, benzer şekilde, hiçbir referans açıklaması yapmayı başaramaz ve bu düşünce geleneklerinin ilgilerini daha çok –gösterenlerin oyununun bir iç faaliyeti olarak analiz edilebilecek– metinlerin iç düzenine yoğunlaştırmaları bir tesadüf değildir.[21] 'Kod içine çekilme' Saussuryen vurgularla ilerken, bu vurguların daha sonraki yazarlarca değiştirilerek benimsendiğini ve bu 'çekilme'nin asla gerçekte felsefî bir argümanla temellendirilmediğini görmek önemlidir. Bunun kaynağı, göstergenin keyfi doğası öğretisiyle farklılığın rolü öğretisinin özdeşleştirilmesidir.

Derrida'nın yazıları, kimi durumlarda, yapısalcılıktan post-yapısalcılığa geçişin en sofistike sonucunu oluşturur. Derrida'nın çalışmaları ilk karşılaşıldığında Anglo-Sakson gözlere ol-

---

* Bouef (fr), ox (ing): öküz anlamına gelmektedir [Ü. T.].

20 Emile Benveniste: 'The nature of the linguistic sign', *Problems in General Linguistics*. Florida: University of Miami Press, 1971, s. 44 (*Genel Dilbilim Dersleri*, Çeviren: Erdim Öztokat, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1995).

21 Bkz.: Anthony Giddens: *Sosyal Teorinin Temel Problemleri*.

dukça yabancı gelse de, onlar ve olgun Wittgeinstein'ın görüşleri arasında daha yakın benzerlikler vardır. Derrida'nın 'mevcudiyet metafiziği'ne itirazı, amaçları veya yöntemleri bakımından, Wittgeinstein'ın *Felsefî Soruşturmalar*'da[22] metafiziğin hedeflerinin değersizliğini ispatlama girişiminden kesinlikle tamamen farklı değildir. İki yazar için de, metafiziğin hedefleri yeniden basitçe ele alınamaz veya bir ölçüde güncelleştirilemez; onlar, yanlış öncüller üzerine kuruldukları için, 'yeniden-inşa edilmek' yerine 'yapı-bozumuna uğratılmalı'dırlar. İki örnekte de, bunun nedeninin gerçekliğin doğasının yanlış değerlendirilmesi olduğu ileri sürülür. Uygun dilbilimsel formüllerle kavranabilecek özler yoktur. Wittgeinstein, ne sözcüklerin ne de cümlelerin kendilerine anlamlarını sağlayan bazı denk zihinsel imge türlerini gerektirmedikleri konusunda Derrida kadar kesin konuşur: kelimeler dış dünyadaki nesne veya olayları göstermekten fazlasını yaparlar. Wittgeinstein, kuşkusuz, Derrida'nın yazma kavramının kapsamını tutkuyla genişletme girişimine karşı çıkarken, dilin birey aktörlerin özel anlamlarına göre yorumlanamayacağı konusunda onunla hemfikirdir. Wittgeinstein'ın 'özel dil' argümanını reddedişi, açıkçası, Derrida'nın yazma fikrini kucaklayışıyla doğrudan paralellik içinde değildir, ancak, iki örnekte de dil zorunlu olarak 'anonim' bir üründür ve bu yüzden, büyük ölçüde 'özne-siz'dir.

Wittgeinstein'ın farklılık fikrini dikkate alıp almadığı bir ölçüde tartışmalıdır. Yine de, onun dil-oyunları açıklamasında sözler ve etkinliklerin 'mevcudiyeti' (spacing) kesinlikle temel önemdedir. Bu açıklamada dilin hem tekrara dayalılığı hem de ilişkisel karakteri vurgulanır. Ancak, Wittgeinsteincı felsefenin ana gelişim çizgilerinin post-yapısalcılıkta geliştirilenlerden daha savunulabilir olduğu kesinlikle doğru görünmektedir. Wittgeinstein, 'kod içine çekilme'yi ilerletmekten ziyade, anlamlandırmanın ilişkisel karakterini toplumsal pratikler bağlamında anlamaya çalışır. Onun gündelik dil ile ısrarlı uğraşısı şiir, sanat ve-

22 Ludwig Wittgeinstein: *Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell, 1953.

ya edebiyatla ilgilenmesini engeller. Ancak, Wittgeinstein'ın fikirlerini bu alanlara genişletmek konusunda belirgin mantıksal bir engel yok gibi görünse de, onun felsefesinden (veya, en azından bu felsefe içinde yer alan belirli temel kavramlardan) hareketle ortaya konulabilecek bir dil ve anlam açıklaması, yapısalcılık ve post-yapısalcılıktakilerden daha sofistikedir (bu konuyu daha ayrıntılı olarak ele alacağım). Yapısalcı ve post-yapısalcı geleneklerde yaygın olan göstergenin keyfi formu tezinin yetersizliği onların anlam açıklamalarını önemli ölçüde yoksullaştırmıştır. Gösterilen pahasına gösteren üzerinde durulması, büyük ölçüde, bu durumun pekiştirdiği bir vurgudur. Wittgeinstein için, sözlükteki maddelerin anlamları dil ve pratiğin iç içeliğinde, hayat tarzlarıyla ilişkili dil oyunları kompleksi içinde bulunabilir. Kuşkusuz, bu görüş, Wittgeinstein'ın formüle ettiği şekliyle, anlamla ilişkili belirli temel problemleri –anlamın kavranmasının belirli iddia kategorilerinin gerçek koşullarının kavranmasını, tamamen olmasa da hangi manâda gerektirdiği problemini– bir kenara bıraksa bile, kesinlikle oldukça verimli bir perspektiftir.

Öznenin Merkezi Konumdan Uzaklaştırılması

'Öznenin merkezi konumdan uzaklaştırılması' teması özellikle yapısalcılık ve post-yapısalcılıkla bağlantı içinde ortaya çıksa bile, ilgili fikirler daha geniş kaynaklardan gelir. Yapısalcı ve post-yapısalcı yazarların belirtmeye meraklı oldukları gibi, psikanaliz zaten egonun kendi evinin efendisi olmadığını, onun temel niteliklerinin sadece bilinçdışı aracılığıyla dolambaçlı yoldan ortaya çıkartılabileceğini göstermiştir. Aslında Sartre böyle bir yorum yapmasa bile, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki [Being and Time] yazıları varlığın bilinç üzerindeki önceliği iddiası olarak alınabilir.[23] Ayrıca, Freud, Heidegger ve Nietzsche arasında genel bir bağlantıdan

23 Martin Heidegger: *Being and Time*. Oxford: Basil Blackwell, 1978.

daha fazlası mevcuttur. Gerçekte kuşkusuz, bu üçünün yazıları post-yapısalcılıkla ilişkili olanların çalışmalarında belirgin biçimde yer alır. Bu söylenilenler ışığında, 'merkezi konumdan uzaklaştırılmış özne' fikrinin köklerini Saussure'da bulabileceğimiz açıktır.

Saussure'a göre, dil farklılıklar tarafından inşa edilen, nesnelerle keyfi bir ilişkiye sahip bir göstergeler sistemidir. Bu sistem, eğer dış dünyadaki nesneleri içeriyorsa, dil üreticisinin –konuşanın– karakteristiklerini de içermelidir. Nasıl ki 'ağacın' anlamı nesne ağaç değilse, insan öznelliğine, daha özelde düşünen ve eyleyen öznenin 'ben'ine gönderme yapan terimlerin anlamları da söz konusu öznenin bilinç durumları olamaz. Dildeki diğer terimler gibi, 'ben' terimi de sadece 'siz', 'biz', 'onlar' vb.nden farklılıkları bağlamında bir gösterge olarak inşa edilir. 'Ben' sadece 'anonim' bir bütünlüğün bir unsuru olması nedeniyle anlama sahip olduğu için, bir ölçüde kendine özel felsefî bir ayrıcalığa sahip olamaz. Saussure bu fikri doğrudan açmaz; ayrıca, onun görüşleri, yazılarında belirli bir mentalizm sürekli olarak yer aldığı için, bir ölçüde kafa karıştırıcıdır. Bu yüzden, Saussure'un büyük ölçüde örtük halde bıraktığı şeyi geliştirmek diğerlerine kalmıştır ve onlar da bu konuda bir an bile tereddüt etmemişlerdir; yapısalcı ve post-yapısalcı literatürde başka hiçbir tema muhtemelen bu kadar ısrarla yer almamıştır.

Lévi-Strauss öznenin merkezi konumdan uzaklaştırılması konusunda kendisinden sonra gelenlerden daha açık yazmaz. Yine de onun yazıları, belirli açılardan, Saussure ile post-yapısalcı felsefedeki 'hümanizm' eleştirileri arasındaki temel bağlantı noktasını oluşturur. Lévi-Strauss, kendi mit analizine atıfta bulunan şu ünlü ifadesinde, 'insanların mitler içinde nasıl düşündüklerini değil, aksine insanlar farkında olmadan onların zihinlerinde mitlerin nasıl işlediklerini' ve ayrıca, 'mitlerin, bizzat bir parçasını oluşturdukları dünyayı kullanarak evrimleşen zihnin bir ifadesi olduklarını'[24] gösterdim der. Bu insan zihni nitelemesin-

24 Claude Lévi-Strauss: *The Raw and the Cooked.* London: Cape, 1969, s. 12 ve 341.

de 'Ben düşünüyorum' hiçbir şekilde yer almaz. Zihnin bilinçdışı kategorileri benlik duygularının üzerinde yer aldığı kurucu zemini oluşturur. Bilinç bizzat kendisinin doğrudan ulaşamadığı zihin yapılarıyla mümkün olur.

Öznenin merkezi konumdan uzaklaştırılması teması post-yapısalcı literatürde farklı kılıklarda boy gösterir. O, Foucault'nun 'insan çağı'nın başlangıçları ve sonu tartışmasında, aslında Batı felsefesinin ve bir bütün olarak Batı kültürünün gelişimi hakkında bir dizi tarihsel tespit; Barthes'da yazarların –kendi metinleriyle ilişki içindeki– doğası üzerine bir dizi iddia; Lacan'da –kuşkusuz, bilinçdışının dilin belirli özelliklerine örnek teşkil ettiği düşüncesine özel ilgiyle– psikanalizin temel kavramlarını yeniden ele alma girişiminin bir parçasıdır. Bu yaklaşımların hepsi, Kartezyen düşünceye ve bilinci bilgi-iddialarının temellerinin bir ölçüde üzerine kurulabileceği bir başlangıç noktası olarak alan her tür felsefeye (örneğin, belirli fenomenolojik yorumlara) karşı genelde açık bir eleştirel tutum içindedir. 'Düşünüyorum, o halde varım' bazı zeminlerde devre dışı kalır. 'Ben'e doğrudan ulaşılamaz, zira o kimliğini bir anlamlandırma sistemi içindeki mevcudiyetinden alır. 'Ben', kendi temelini oluşturan sürekli benliğin özünün kısmi bir ifadesi değildir. 'Ben varım' sözündeki 'varolma' öznenin 'ben' kavramını kullanma gücüyle sağlanmaz. Lacan'ın 'Ötekinin söylemi' olarak adlandırdığı şey, hem öznenin 'ben'i kullanma gücünün hem de 'ben varım'daki varoluş iddiasının kaynağı olarak alınır. Lacan'ın ortaya koyduğu gibi: 'Öteki, bu yüzden, daha önceden biri tarafından söylenen şeyi işittiğini o kişiye söyleyen ben'in inşa edildiği yerdir; öteki, işittiği şeyin biri tarafından söylenip söylenmediğine karar verendir.'[25]

Yukarda sözü edilen yazarların tümü yazarın metinlerin yorumuyla ilişkisi olmadığında hemfikirdir. Yazar, her nasılsa, metnin arkasındaki keşfedilebilecek bir mevcudiyet değildir. Na-

25 Jacques Lacan: *Écrits*. London: Tavistock, 1977, s. 453.

sıl, yazara öncelik tanınması İnsan Çağının bireyciliğinin tarihsel bir ifadesiyse, yazarın 'ben'i de kanlı canlı bir failden ziyade bir gramer formudur. Metin gösterenlerin iç oyunu temelinde düzenlendiği için, metni yaratan kişi veya kişilerin bu metne sokmaya niyetlendikleri şeyle ona ilişkin anlayışımız arasında ilişki yok denecek kadar azdır. Yazarlar metinlerin her yerindedirler ve neticede hiçbir yerinde değillerdir; Barthes'ın ortaya koyduğu gibi: 'bir metin ... hiçbiri özgün olmayan, birbiriyle harmanlanmış ve çarpışan bir yazılar çeşitliliğinden oluşan çok boyutlu bir uzaydır.'[26] Bir kez daha belirtmek gerekir ki, bu yargı elbette özellikle yapısalcılık veya post-yapısalcılığa özgü değildir. Gadamer'in –esasen Heidegger'den yararlanarak ulaştığı– metinlerin 'özerkliği' görüşü, bazı açılardan, Fransız düşünce geleneklerinde ulaşılan görüşle doğrudan benzerlik içindedir.[27] İki örnekte de, yazarın kendi metniyle bir tür ayrıcalıklı ilişki içinde olduğuna inanılmaz. Hem metin analizi hem de edebiyat eleştirisi, bu yüzden, 'niyetselci' perspektiflerle bağını açıkça koparmalıdır.

Öznenin merkezi konumdan uzaklaştırılması teması modern felsefe veya sosyal teoriyle ilgilenenler tarafından kesinlikle ciddiye alınmalıdır. Ancak, temel perspektif kesinlikle doğru olsa bile, yapısalcılık ve post-yapısalcılıkta hâlâ yanlış bir biçimde ortaya konulmaktadır. Bilincin, ister benlik bilinci isterse dış dünyanın duyularla anlaşılması anlamında, bilgiye temel oluşturabileceği düşüncesini reddetmek modern felsefedeki temel bağlantılardan biri içinde yer almaktır. Bilince dolaysız olarak ulaşılabileceğini varsayan bu felsefe biçimleri ve bu yüzden onlar üzerine kurulu sosyal analiz tarzları artık tamamen gözden düşmüştür. Bazı felsefî düşünce okulları, özellikle fenomenoloji bu felsefî yaklaşımlarla yakından ilişkili olduğu için, onların reddi kaçınılmaz olarak bu düşünce okullarının reddini gerektirir. An-

26 Roland Barthes: 'The death of author', *Image-Music-Text*. Glasgow: Fontana, 1977, s. 146.

27 Hans-Georg Gadamer: *Truth and Method*. London: Sheed and Ward, 1975 [*Hakikât ve Yöntem*, Paradigma Yayınları yayın programında yer almaktadır (Ü. T.)].

cak, öznenin merkezi konumdan uzaklaştırılması konusundaki yapısalcı ve post-yapısalcı açıklamalar, yapısalcı dilbilim ve onun etkileriyle bağlantılı dil ve bilinçdışı yorumlarıyla yakın ilişki içindedir. 'Ben'i yeniden ele geçirmek için gerekli dolambaçlı yol sadece büyük ölçüde dil aracılığıyla kat edilir, ancak o ayrıca özel bir dil teorisi aracılığıyla ilerler. Dili toplumsal pratikler içinde konumlanmış olarak alır ve ayrıca yapısalcı ve post-yapısalcı yazarların benimsedikleri bilinçli-bilinçdışı ayrımını reddedersek, farklı bir insan özne/fail anlayışına ulaşırız. Bu hususa biraz sonra değineceğim.

Yazma ve metin

Wittgeinstein'ın Derrida ile karşılaştırılması, ikincisinin yazmaya bu kadar temel bir öncelik tanırken, ilkinin yazmanın önemi üzerinde niçin fazla durmadığını görmemize yardımcı olacaktır. Derrida'nın yazma konusuna yoğunlaşması onun mevcudiyet metafiziğini reddiyle yakından ilişkilidir. Onun sözleriyle:

> ... hiçbir element –basitçe bizzat orada-bulunmayan– bir başka elementle ilişki içinde olmadan bir gösterge işlevi göremez. Bu bağlantı, her 'unsur'un –sesbirim veya yazıbirimin– dizide yer alan diğer unsurlar içindeki izine referansla inşa edilmesi anlamına gelir ... Hiçbir şey, ister unsurlar içinde isterse sistem içinde olsun, basitçe her yerde mevcuttur veya namevcuttur.[28]

Bu yüzden Derrida'ya göre, yazmanın konuşmaya özel bir ifade kazandırma biçimi olduğunu varsaymak hatadır. Derrida'nın terime yüklediği genişletilmiş anlamında 'yazma', anlamlandırmanın –hem uzamda hem de zamanda inşa edilmiş olarak– ilişkisel doğasını konuşmaya göre daha açık bir biçimde ortaya koyar.

28 Jacques Derrida: *Positions*. London: Athlone, 1981, s. 92.

Biz aslında, anlamlandırmanın belirli bir bağlamdaki 'oluşumu'ndan ziyade, onun zamanlanması ve konumlanmasından söz edebiliriz. Bu noktada, hem zaman ve uzamla ilişkili metafizik problemlerin 'tersyüz edilmesi' konusunda, hem de zaman-uzam ilintisinin nesne veya olayların kimliklerinin kurucu unsuru olduğunu ileri sürme biçimi bakımından Wittgeinstein'ın söyleyeceklerïyle benzerlikler vardır. Wittgeinstein, St. Augustin'in zamanın doğası üzerine görüşlerini yorumlarken, onun çözmeye çalıştığı açmazların içeriklerinin, zamansallığa yanlış bir öz atfedilmesi nedeniyle boş olduklarını öne sürer. Aydınlatılması gereken gerçekte zamanın 'grameri'dir. Zaman bir özden yoksundur ve, bu yüzden, hiçbir soyut açıklama onun doğasını ortaya koyamaz. Biz zamansallığı sadece olaylar gelişirken yaşayabilir ve gözlemleyebiliriz. Wittgeinstein'ın gerçekte sonraki adımı atmadığı ve Derrida'nın (daha önce de Heidegger'in) yaptığı gibi zaman-uzam ilintisini olaylar ve nesnelerin kurucu unsuru olarak aldığı ileri sürülebilir. Ancak bana göre, gerçekte geliştirdiği analizlerde bunun içkin halde olduğunu kabul etmeden Wittgeinstein'ın felsefesini anlamak imkânsızdır.

Wittgeinstein'ın *form*a karşı verdiği mücadeleler –anlatı tarzındaki yazmaya karşı soğukluğu ve *Felsefî Soruşturmalar*'ın görünüşte düzensiz yapısı– Derrida'nın farklı türden yazımsal yeniliklere başvurmasıyla belirli bir benzerlik taşır. Zira, iki yazar da, 'betimlenme'si zor görüşler ortaya koymak ister. İkisi de, anlamlandırma sistemlerinin anlamlı bileşenlerini temellendirmeye hizmet eden bir tür fiziksel veya zihinsel gerçekliğin bulunmadığını öne sürer.

Derrida'nın yazma konusundaki görüşlerinin sınırlılıkları, onun 'zamanlama ve konumlanma' (timing and spacing) açıklamasına bakarak anlaşılabilir. Derrida'nın yazma anlayışı Saussure'ın gösterenin dış nesneler ve olaylar dünyasından ayrılığı tezinin doğrudan açımlanmış halidir. Derrida, bir bütün olarak yapısalcı ve post-yapısalcı düşünce geleneklerine özgü 'metne çekilme', gösterenler evreni yaklaşımı içinde yer alır. Onun 'metin'i,

aslında anlamlandırmada içkin farklılıkların oyunudur. *Fark* (différance) kavramı Derrida'nın zamansallığı kavramasını mümkün kılsa bile, uzam onun yazılarında sadece ismen geçer. Veya başka türlü ifade edilirse, her ne kadar o 'zamanlama' ve 'konumlanma'dan söz etse bile, bütün niyetler ve amaçlar bakımından, bunlar aynıdır. Yazmanın 'genişlemesi' sesler veya işaretlerin 'konumlanması'yla (spacing) ilişkilidir, ancak onların zamansal farklılaşmasıyla aynı şeydir. Wittgeinstein'ın anlamlandırmanın ilişkisel karakterini toplumsal pratiklerin organizasyonu içinde ifade kazandığı biçimiyle tasviri, yine de, zamanın uzam içinde kaybolmasını gerektirmez. Zaman-uzam ilintisi, anlamlandırmanın yapılaşmasına yazmanın 'düz' boyutu aracılığıyla –hatta ön-yazma olarak kavramsallaştırılarak– değil, aksine bizzat toplumsal pratiklerin bağlamsallığı aracılığıyla dahil olur. Wittgeinstein'dan etkilenen düşünürler, uzunca bir süredir, sözcüklerin veya sözlerin anlamlarının onların kullanımlarında içerildiği fikri yüzünden yanlış yönlendirildiler. Buradan, 'kullanım' kavramı yerine, sadece –önceki anlam teorilerinde savunulan– kelimeler nesnelere tekabül ederler görüşünü geçirdiğimiz izlenimi oluşabilir. Ancak, söz konusu olan 'kullanım' değil, aksine sözcükler ve deyimlerin toplumsal davranış bağlamlarında *kullanımı* sürecidir. Anlam, gösterenlerin oyunuyla değil, aksine gösterenlerin üretiminin dünyadaki –eyleyen bireylerin organize ettikleri– nesneler ve olaylarla örtüşmesiyle oluşur. Bu görüş özünde doğruysa, Derrida'nın yazmaya konuşma üzerinde tanıdığı öncelik sorgulanmalıdır. Zira, söyleme –daha ziyade, konuşma– diğer anlamlandırma araçları üzerinde önceliği yeniden ele geçirir. Gündelik etkinlik bağlamlarında gerçekleştirilen konuşma, davranışsal ve kavramsal bağlamlara doymuş olarak işlediği için, anlamlandırmanın temel 'taşıyıcı'sıdır. Kesinlikle, yazma (daha dar geleneksel anlamında), sadece gündelik konuşmanın karakteriyle karşılaştırarak açıklanabilecek belirli ayırt edici özelliklere sahiptir. Gündelik konuşma sırasında anlamın oluşumu, ayrıca, yazma ve metinlerin anlamlandırıcı özelliklerinin önkoşuludur.

Derrida'nın yazma üzerine vurgusu bütün bir felsefeyi biçimlendirir. Ancak, yazma konusuyla meşguliyetin –yapısalcı ve post-yapısalcı geleneklerin yaratma eğiliminde olduğu– daha tutarlı üç anlamı daha vardır. İlki yazma ve güç arasındaki bağla ilişkilidir. Gerek Lévi-Strauss gerekse Foucault bu temayı sözellik (orality) ve yazma arasındaki ilişkiye başvurarak açıklar. Lévi-Strauss'un yapısalcı yönteminin sadece sözlü kültürlere uygun düştüğü varsayılır. Yazısız toplumlar 'donuk kültürler'dir, zira onlar misâller ve kelimelerin ağızdan ağıza aktarıldığı tekrarlanan bir gelenek çerçevesi içinde varolurlar. Uygarlıklarda, yönetici gücün bir aracı olan yazmanın varlığına gerek duyulur, yazma artık basitçe daha önceden konuşmada ifade edilen şeyi belirtmenin yeni bir yolu değildir. Yazma sadece 'tarih'i yaratmakla kalmaz, toplumsal ve maddî dünyaya yeni adaptasyon biçimlerini de gerektirir. Toplum ve doğaya, artık bugünün geçmişe doymuşluğuna göre değil, dinamizm ve dönüşüm çerçevesinde bakılmaya başlanır. Bir uygarlıklar analizi yapmadığı için, Lévi-Strauss'un çalışmasında bu tema asla ayrıntılı olarak açımlanmaz. Daha ziyade, yazılı toplumlar sözlü kültürlere has özellikleri daha kolay ve kesin olarak tespit edilebileceğimiz bir zemindir.

Foucault'da yazma, sözellik ve güç arasındaki ilişkilere karşı bir ilgi daha dolaysız ve kapsamlı olarak telâffuz edilir. Foucault, sosyal bilimler ve psikiyatrinin söyleminin, basitçe, 'verili' bir konu hakkında bir dizi teori ve bulgudan oluşmadığını gösterir. Aksine, bu disiplinlerde geliştirilen kavramlar ve genellemeler gücün işleyişi için yeni alanlar yaratmaya başlarlar. Bu güç alanları yazma sayesinde ve ona bağlı olarak kodlanır. Yazılı kayıtların tutulması, örneğin mahkeme işlemleri veya psikiyatrik vaka tarihçelerinin kaydında da olduğu gibi, Foucault'nun analiz etmeye çalıştığı 'disiplin altına alıcı' organizasyon biçimlerinin tamamlayıcı unsurudur.

Olayların kaydının tutulması olarak yazma 'tarihi yaratırken', faaliyetleri kayıtları-tutan kişilerin ilgi alanına girmeyenler

'tarih'ten dışlanırlar. Başka bir deyişle, elbette bu bireylerin faaliyetleri olayların yaşanması anlamında 'tarih'i oluştursa bile, onların ne eylemleri ne de fikirleri yazılı tarihi meydana getiren geçmişe refleksif sahiplenmenin bir parçasını oluşturmaz. Nitekim, Foucault'nun *Ben, Pierre Riviére*'de (1978) gösterdiği gibi, suçlu veya serseriye ait vaka kaydı, genellikle yazılı tarihte yer almayanların kendi söylem alanlarında tasvir edildikleri çok az araçtan biridir.[29]

Yazma temasının yapısalcılık ve post-yapısalcılıkta sürekli tekrarlanan ikinci bir anlamı, genellikle metinlerin büyüsüne kapılma biçiminde kendini gösterir. Saussure, semiyolojik bir programın ana hatlarını oluştururken, metin türü materyallerin ötesine geçen bir gösterge sistemleri araştırması başlatmıştır. Bu yaklaşımlarda semiyoloji geliştirme gereği görmezden gelinir ve sonraki çalışmaların çoğunda, kültürel bir farklılığın bir anlamlandırma aracı sağlayabileceği düşüncesi geliştirilir. Ancak, bütünlüklü bir semiyoloji veya semiyotik düşüncesi taraftar bulmaya devam etse bile, bir bütün olarak bakıldığında, kültürel göstergeler araştırmasının daha güdük bir girişim olarak kaldığı söylenebilir. Yapısalcılık ve post-yapısalcılıktan etkilenenler temel uğraşı alanı olarak metne dönmektedirler. Bu düşünce geleneklerinin edebiyat öğrencilerini diğer alandakilerden daha fazla etkilemiş olması kesinlikle bir tesadüf değildir.

Tamamen metinlere yoğunlaşma, yapısalcı ve post-yapısalcı geleneklerin en güçlü bazı yanları kadar, sürekli zayıf kaldıkları birçok noktanın da göstergesidir. Bir taraftan, bu ilgi yoğunluğu söz konusu geleneğe dahil yazarların Anglo-Sakson felsefede benzersiz analizler geliştirmelerini sağlar. Metin teorisi, belirli ana felsefî problemler için bir temel oluşturmaya başlar, hem de bu teori söz konusu problemler ele alınarak aydınlatılır. Nis-

29 Michel Foucault: *I, Pierre Riviére: a case of parricide in the 19th century*. Harmondsworth: Penguin, 1978 [Annemi, Kız kardeşimi ve Erkek Kardeşimi Katleden Ben Pierre Riviere, 19. Yüzyılda Bir Aile Cinayeti, Türkçesi: Erdoğan Yıldırım Ara Yayıncılık, İstanbul 1991].

peten uzmanlaşmış edebiyat eleştirisi alanında yer alanlar dışında, İngilizce konuşan düşünürler ve toplum teorisyenleri bu tartışmaya çok az katkıda bulunmuşlardır. Öte yandan, metinlere karşı belirgin ilgi anlamlandırmanın doğasına ilişkin açıklamaların Saussure'dan sonraki sınırlarını gösterir. Göstergenin keyfi karakteri tezinde, Saussure'un geliştirdiği haliyle, dünya hakkında bazı geçerli betimlemelerin yapıldığı savunulan metinler ile kurgusal metinler arasındaki fark atlanma eğilimindedir. Böyle bir atlamanın pozitif değeri, örneğin, bilimsel metinlerde mecaz mekanizmalarının incelikli kullanımlarına bakılarak kolayca gösterilebilir. Onun zayıflıkları bu gelenekleri epeyce uğraştıran temel sorun konusunda açıktır: metnin dış dünyayla nasıl yeniden ilişkilendirileceği. Yapısalcı ve post-yapısalcı gelenekler, bilimsel başarıları anlamlı kılacak doyurucu referans açıklamaları getirememekle kalmayıp, gündelik konuşma araştırmalarıyla bağlarını da az çok koparmışlardır. Gündelik konuşma, kesinlikle –referans ve anlamın iç içe geçtiği– bir 'dünyada yaşama aracı'dır. En azından böyle olduğuna inanıyorum. Bu konunun peşini bırakmazsak, yapısalcılık ve post-yapısalcılığın oldukça derinlere kök salmış bazı kusurlarını giderilebileceğimizi düşünüyorum.

Bu düşünce geleneklerinde yazma konusuna karşı ilgi yaratan üçüncü anlam aktif bir süreç olarak yazmayla ilintilidir. 'Yazma' terimi çokanlamlıdır. çünkü terim belirli bir ortama fiilen kaydedilen şeyi veya bu kaydın yapılması sürecini anlatabilir. Bu anlamlardan ikincisi bakımından yazma, ayrıca hayal gücünün veya yeni bir düşüncenin yazıya geçirilmesi olarak özel bir önem kazanmıştır. Modern kültürde 'yazar'a veya edebiyatçı yazara özel bir değer verilmesi eğilimi yaygındır. Dikkatlerini 'yazar' konusuna yoğunlaştıran yapısalcı ve post-yapısalcılar, kültürel ürünlerin anlaşılmasına önemli katkılarda bulundular. Açıkçası burada, daha genel bir tema olan öznenin merkezi konumdan uzaklaştırılması ile temel düzeyde bir örtüşme vardır. Metinlerde sergilenen 'yaratıcılığın' kaynağı onu üreten birey veya bireylerde bulunamaz. Metin, –sürekli olarak farklı okuyu-

cu kuşakları tarafından benimsenmeye ve yeniden-benimsenmeye açık kendi özgür gösterenler oyununu yaratır. Ayrıca bu konuda, yapısalcılık, post-yapısalcılık ve hermeneutiğin günümüzdeki gelişimi arasında ilginç bağlantılar vardır. Gadamer ve diğerlerinin çalışmasında, önceden belirttiğim gibi, ayrıca metnin yazarından özerkliğinin onaylandığını ve metinlerin yaratabileceği okumalar çokluğunun vurgulandığını görürüz. Yazma ve okuma süreçleri, yazma süreçleriyle yaratılan belirsiz çeşitlilikte anlama geçici olarak sabitlik kazandırılan okumayla yakından iç içe geçer. Ancak burada onun karakteristik zayıflığını da görürüz. Yazma, bazen, sanki metinler kendilerini yazıyorlarmış gibi sunulur; yazarın yazmanın gölgemsi bir aksesuarı durumuna indirgenmesi kesinlikle inandırıcılıktan uzaktır. Öznenin merkezi konumdan uzaklaştırılması fikrini kabul edebiliriz ve bu yüzden 'yazar' nedir sorusu cevaplandırılmalıdır. Ancak, merkezi konumdan uzaklaştırılan unsurları doyurucu bir biçimde bir araya getiremedikçe yazma süreci hiçbir şekilde kavranamaz. Yapısalcılık ve post-yapısalcılıkta, bana göre, büyük ölçüde daha önceden belirtilen nedenlerle, doyurucu insanî faillik açıklamaları ortaya konulamaz; bu zayıflık, kendini, metinlerin üretimini onların iç 'üretkenlik'leriyle bir görme eğilimi biçiminde yeniden gösterir.

Tarih ve zamansallık

Saussure'ın yazılarında zamansallık konusu sanki tamamen bir kenara itilmiş gibi görünebilir. Ancak Saussure'ın en büyük yeniliği *dili* zaman-dışı bir varoluş olarak almasıydı. Daha önceki dilbilim anlayışlarında dilsel unsurların kullanımındaki değişiklikler araştırılmaya çalışılırken, Saussure dilbilim analizlerinde bir sistem olarak dili ön plâna çıkartır. *Dil*, belirli bir zamansal-mekânsal bağlamda varolmaz; o, dili kullananların somut pratiklerinden çıkarımlar yaparak meydana getirilir. Kuşkusuz, Saus-

sure, *dil* analiziyle ilintili eşzamanlı araştırma *ile* dil kullanma biçimlerindeki somut değişimlerin izini sürmekle ilgili artzamanlı analiz arasında bir fark olduğunu kabul eder. Saussure eşzamanlıya artzamanlı üzerinde öncelik tanıma niyetinde olsun olmasın, yazılarının daha sonraki cazibesinin kaynağının büyük ölçüde *dil*in özelliklerini teşhisle ilişkili olduğu kesindir. Ancak paradoksal olan, özellikle bu vurgunun yapısalcı ve post-yapısalcı düşüncede zamansallığa ilginin yeniden uyanmasına yol açmasıdır.

İlgili problemlerden bir bölümü Lévi-Strauss'un çalışmasında daha açık olarak ifade edilir. Saussure'un dil anlayışında zamanın metodolojik amaçlı bastırılışı, Lévi-Strauss tarafından –deyim yerindeyse– mitler aracılığıyla düzenlenmiş kodlarla ilişki içinde zamanın sürekli bastırılışına dönüşür. Mitler, zamansallığı, toplumsal hayattan, zamanın özel bir harekete geçirilme biçimi olan ve sonradan 'tarih' olarak adlandırılacak şey kadar koparmazlar. Lévi-Strauss'un tekrarlanabilir zaman (reversible time) kavramı, bilinçli olarak, zamanın tarih içindeki hareketinin karşısına konulur; 'tarih', bu yaklaşımda, sosyal değişmenin doğrusal hareketinin ana hatlarıyla ortaya konulması olarak anlaşılır.[30] Lévi-Strauss'un Sartre ile olan tartışmasında açıkça vurgulandığı gibi, tarihle ilgilenmek mutlaka zamanla ilgilenmek anlamına gelmez. Marx'ın 'İnsanlar tarihi yaparlar' özdeyişi, gerçekte, bir bütün olarak insanlığın geçmişteki durumunun tasvirinden ziyade, özel bir kültürün dinamizmini anlatır. Dinamik (hot) kültürler çevreleriyle enerjik bir alışveriş içine girerler ve toplumsal dönüşüm sırasında kendilerini içsel olarak harekete geçirirler. Modern kültür bu iç dinamizmi büyük ölçüde hızlandırır. Tarih, böylece bizim için, önceden plânlanmış belirli değişme biçimlerinin doğrusal olarak açığa çıkması haline gelir. Sözlü kültürler, gerçekte, bu dinamizmle karşılaştırıldığında, 'tarih-öncesi'dirler. Onlar için, zaman tarih biçiminde harekete ge-

30 Claude Lévi-Strauss: *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press, 1966 [*Yaban Düşünce*, Çeviren: Tahsin Yücel, Hürriyet Vakfı Yayınları, Birinci Baskı: Ağustos 1984, İstanbul].

çirilmez. Yazmanın tarihi, bu yüzden, dinamik kültürleri daha önceki sözlü kültürlerden ayıran tarihsellikle ilintilidir.

İnsan zihninin yapıları anlayışı çoğu kez tarih-dışı olarak eleştirilse de, Lévi-Strauss'u tarihin ne olduğu konusunda zamansallıkla ilişki içinde ayrıntılı ve ince ayrımlar içeren bir açıklama yapmaya çalışan biri olarak tasvir etmek daha uygun olabilir. Lévi-Strauss'un bazen 'tarihsele-karşı' olduğu bile söylenmiştir; ancak, bu iddia onun zaman ve tarihi karşılaştırdığı tartışmasının ince ayrıntılarını görmemizi engeller. Bazı iddiaların aksine, yapısalcılığın, Lévi-Strauss'un savunduğu şekliyle, tarihe direnç gösterdiği tezi kesinlikle kanıtlanamamıştır. Lévi-Strauss, Foucault'nun sonradan 'arkeoloji' olarak adlandıracağı şeyi, yani insan 'tarihi'ni hegemonyasına alan kültür biçimlerini karakterize eden zamansallık zeminini gün yüzüne çıkarmak için dinamik kültürlerin tarihsel bilinçaltının kazılması işlemini fiilen gerçekleştirmiştir.

Derrida'da zamansallık mevcudiyet metafiziği eleştirisi için elbette temel önemdedir. Farklı olmak ertelemektir ve zamanı anlamlandırmanın doğasından ayırmanın imkânsız olduğu düşünülür. Mevcudun geçmişe karışmasıyla zamansallık anlamanın temel aracı haline gelir. Burada, gerçek veya yazılı 'tarih'ten ziyade oluş (becoming) olarak varlık anlaşılmaya çalışılır. Derrida için 'zaman', Lévi-Strauss'un yapısalcılığının sınırlılıkları üzerine yaptığı değerlendirmelerinin doğasıyla ilişkilidir. Zaman, doğası gereği, anlamlandırmanın bir anlamlar oyunu yaratması sürecinin parçasıdır.[31] Derrida, Culler'e göre, 'sonsuz yaratının hazzının yerine sonsuz gerilemenin kederini' geçirirken anlamlandırma süreçlerinin buharlaşmasını onaylar; her şey 'temelli verili bir yapıdan ziyade, aktif bir hareket, harekete geçmeye güdüleyen bir süreç' olarak anlaşılmalıdır[32] ve önceden söylenenlere eklenebilecek fazla bir şey yoktur. Zamanı anlamlandırmanın

31 Jonathan Culler: 'Jacques Derrida', John Sturrock: *Structuralism and Science*.

32 Jacques Derrida, *Position*, s. 103.

mevcudiyetine indirgeme eğilimi, anlamlandırma pratiklerinin içinde oluştuğu zaman-mekân ilişkilerini doyurucu biçimde ele almayı engeller.

Foucault bir tarihçi olarak yazar ve çalışmasında öncelikle zamansallık ve yapısal analiz temalarını açmaya çalışır. Foucault'ya göre, 'sürekli tarih' anlayışına yaptığı eleştiriyle öznenin merkezi konumdan uzaklaştırılması gerekliliği arasında yakın ilişki vardır. Tarihte hiçbir genel ereklilik yoktur, ve ayrıca, tarih aslında insan öznelerin eylemlerinin ürünü değildir. Başka deyişle, insan öznelliğinin doğası tarihsel gelişme süreci içinde ve bu süreç aracılığıyla biçimlendirilir. Sürekli tarih anlayışı,

> zamanın tarihi yeniden kurulmuş bir birlik içinde ele geçirmeden hiçbir şeyi çözemeyeceği kesin yargısı üzerine; bir gün, öznenin farklılık yüzünden uzakta tutulan her şeyi –tarihsel bilinç biçiminde– bir kez daha ele geçireceği, onu yeniden kendi hâkimiyeti altına alacağı ve onlarda kendi meskeni olarak adlandırılabilecek şeyi bulacağı vaadi üzerine kuruludur.[33]

Bu yüzden, Foucault'nun tarih yazma tarzı kronolojik olarak ilerlemez. Ne de bir olaylar dizisinin betimsel anlatımına dayanır. Foucault okumak daha ortodoks tarih yazma biçimlerine alışık olanlar için rahatsız edici bir deneyimdir. Konular zamansal bir düzen içinde ele alınmaz ve okuyucu süreklilik beklentisi içindeyken tasvirde kopukluklarla karşılaşılır. Foucault'nun analiz ettiği değişiklikler veya değişimleri etkileyecek nedensel faktörlerin neler olabileceği konusunda çok az gösterge vardır. Epistemolojik düşünceleri çoğunlukla karmaşık olsa bile, Foucault bu tarih yazma tarzının kaynağının hem özel bir zaman anlayışı hem de tarih yazımının tarihsel doğası anlayışı olduğunu yeterince açık olarak ifade eder. Geçmiş, zamansal salgının biçimlendirdiği bir alanın araştırılması değildir. Eğer zaman belirli bir biçimde geçip gidiyorsa, bu süreç –'arkeoloji'nin gün yüzüne çıkartması gere-

33 Michel Foucault: *The Archeology of Knowledge*. New York: Pantheon, s. 12. (*Bilginin Arkeolojisi*, Çeviren: Veli Urhan, Birey Yayıncılık, İstanbul, Kasım 1999)

ken– epistemik organizasyon katmanlarının iç içe geçmesiyle oluşur. Foucault'da, Lévi-Strauss'un, tarih diğerleri gibi bir bilgi biçimi, kuşkusuz diğer bilgi biçimleri gibi tarihi harekete geçirici bir güçtür görüşünün yansımasından daha fazlası söz konusudur.

Zamanı tarihten koparmak, anlamlandırma sistemlerinin zaman ve mekândan bağımsız özellikleri olduğunu göstermek ve bunlarla insan öznenin doğasını yeniden-ele-alan bir görüşün ilişkisini kurmak: bütün bunlar yapısalcılık ve post-yapısalcılığın temel başarılarıdır. Ancak öncekilerde olduğu gibi, bu konularda da sonuçlar yeterince doyurucu olmaktan uzaktır. Foucault'nun tarih yazma tarzı şok yaratıcı bir değere sahiptir. Ancak, ileri düzeyde metodolojik tartışmalarına rağmen, onun ortaya koyduğu tarih büyük ölçüde çok özel olarak kalır. Epistemelerin* 'zaman-dışı' mevcudiyetleri düşüncesi *ile* tarihsel organizasyon ve değişmeyle ilişkili üretici süreçler arasında hiçbir gerçek birlik kurulmaz. Özneyi merkezi konumdan uzaklaştıran Foucault, insanî faillik konusunda yapısalcı ve post-yapısalcı gelenek içindeki diğer yazarlardan daha inandırıcı bir açıklama ortaya koyamaz. 'Tarihin öznesi yoktur' ifadesi kolayca kabul edilebilir. Ancak, Foucault'nun tarihi hiçbir şekilde aktif öznelere sahip olma eğiliminde değildir. Faili olan tarih bir kenara itilir. Foucault'nun analizlerinde boy gösteren bireyler yazgılarını belirleme konusunda yetersiz görünürler. Ayrıca, modern kültürde tarih için temel öneme sahip olan tarihin refleksif benimsenişi bizzat failler düzeyinde ortaya çıkmaz. Tarihçi, mevcudun belirlenmesinde tarih yazımının etkisinin farkında olan refleksif bir varlıktır. Ancak görünüşe bakılırsa, bu kendini-anlama vasfı bizzat tarihsel failleri/aktörleri içerecek şekilde genişletilmez.

---

* 'Michel Foucault'da ... "episteme", bilimsel söylemi belirleyen kurallar bütünüdür, ya da yaşantıya düzen veren temel kültürel şifrelerdir; gerekli bilinçsiz ve anonim düşünce biçimleridir. Başka bir deyişle, "episteme"ler, verili bir dönemdeki yaşamın bütünselliği içinde bir bilgi alanını sınırlayan, bu alanda ortaya çıkan nesnelerden olma biçimini tanımlayan, insanoğlunun günlük kavrayışını kuramsal güçlerle donatan ve doğru olarak görülen şeyler hakkında insanoğlunun bir söylem geliştirdiği koşulları tanımlayan tarihsel 'a priori'lerdir.' ('Michel Foucault Felsefesinin Bazı Temel Kavramları', Nejat Bozkurt, Defter Nisan/Mayıs 1988, Sayı: 4, s. 42).

Anlamlandırma, kültür üretimi ve yazma

İnsan faillerin doğası konusunda uygun bir anlayışa sahip olmadığımız sürece yeterli bir kültür üretimi teorisi geliştiremeyiz. Yapısalcılık ve post-yapısalcılık, öznelliğin tecrübenin dolaysız bir zemini olduğunu kabul etmek yerine, bir 'özne teorisi' talebinde bulunarak temel bir katkıda bulunmuştur –ancak, bu talepte bulunan tek düşünce geleneği onlardan ibaret değildir. Aslında, özneden ziyade fail, öznellikten çok faillik yorumuna ihtiyaç konusunda ısrarlı olmak oldukça önemlidir. 'Özneler' en başta gelen faillerdir. İnsanî failliği açıklarken genelde yapısalcı düşüncede yer almayan veya önemsenmeyen iki unsur ön plâna çıkartılmalıdır. İlki, bir başka yerde pratik bilinç adını verdiğim şey, diğeri de eylemin bağlamsallığıdır. Yapısalcı düşünce bilinç/bilinçdışı karşıtlığı çerçevesinde çalışma eğilimindedir. Bilinçdışı Lévi-Strauss ve Lacan için dilin 'öteki yüz'üdür. O, söze dökülemeyen, fakat söylemeyi mümkün kılan şeydir. Artık, insan faillerin belirli davranışları niçin öyle yaptıklarını kapsamlı olarak açıklayabilmek için bilinçdışı kavramına gerek olduğu fikrinde birleşebiliriz. Ayrıca, kelimelere dökülebilecek ve dökülemeyecek olan arasındaki ilişkinin insan etkinliğinde temel önemde olduğunu kabul edebiliriz. Ancak insan hayatını, yapısalcılık ve post-yapısalcılıktan farklı olarak, pratik eylem çerçeveleri içinde kavramaya çalışacaksak, bu düşünce okullarından farklı bir görüşe ulaşmamız gerekir. Kelimelere dökülemeyecek şey, Wittgeinstein'ın ileri sürdüğü gibi, *yapılması* gereken şeydir. İnsan eylemi programlanmış dürtüler sonucunda gelişmez. Daha ziyade, insanlar davranışlarını yaptıkları şeyin ayrılmaz bir unsuru olarak refleksif bir biçimde düzenlerler. Bu düzenleme genellikle sözel olarak* ifade edilmez, aksine pratik bilinç düzeyinde gerçekleştirilir. Yine de o fevkalâde ayrıntılıdır ve en sıradan insan etkinliklerinin bile ayrılmaz bir özelliğidir.

---

* Sözlü veya yazılı olarak [Ü. T.].

Eylemin bağlamsallığından söz etme amacım orada-bulunuş ve bulunmayış ayrımının yeniden ele alınması gereğini vurgulamaktır. İnsan toplumsal hayatı, bireyler arasındaki –hem eylem ve bağlamı, hem de farklı bağlamları birbirine bağlayan– zamanda-mekânda 'gelişen' ilişkiler çerçevesinde anlaşılabilir. Bağlamlar, eylem 'ortamlar'ından, yani aktörlerin yaptıkları ve birbirlerine söyledikleri şeyleri düzenlerken rutin olarak yararlandıkları özelliklerden oluşurlar.[34] Bu eylem ortamlarının karşılıklı-farkında olmak, bireylerin diğerlerinin söyledikleri ve yaptıkları şeyleri anlamalarını mümkün kılan 'karşılıklı bilgi'nin bağlayıcı önemde bir unsurudur. Bağlam, belirli bir eylem parçasını sadece ilgili durumlara özgü kılan bir şey olarak anlaşılmamalıdır. Zaman-mekân-ilişkilerine dağılmış olan ve gündelik etkinliklerin 'tekrarlanabilir' zamanı içinde yeniden-üretilen eylem ve etkileşim ortamları, hem toplumsal hayatın hem de bilincin yapılaşmış biçiminin tamamlayıcı unsurlarıdır.

Bu görüşte, anlamlandırmanın pratik eylem ortamlarına doyduğu varsayılır. Dil içinde üretilen anlamlar, toplumsal pratiklerin durumsal ancak yeniden-üretilmiş doğası için olmasalardı varlık kazanamayacaklardı. Zamanlama ve konumlandırma (spacing), gerek ortamları düzenlemeyi gerekse sözel alışverişi sağlamak için bu ortamlardan refleksif olarak yararlanılması bakımından, anlamın üretilmesi ve devamı için temel önemdedir. Burada, formel olanı çağrıştıran 'söylemek' (speech) terimi yerine daha çok 'konuşma' (talk) terimini tercih ediyorum. Konuşma, yani gündelik toplumsal ortamlarda doğal bir biçimde gerçekleşen karşılıklı konuşma alışverişi, dil kullanımının daha gelişkin ve biçimsellik kazanmış bütün boyutlarına temel teşkil eder –belki de bana öyle gelmektedir. Konuşma, Garfinkel'in başkalarından daha iyi gösterdiği gibi, bağlamın indeksselliği aracılığıyla ve bireylerin 'anlamlı (bir) toplumsal dünya' üretmek için yararlandıkları 'metodolojik araçlar'la gerçekleştirilir.[35]

---

34 Anthony Giddens, *Toplumun Kuruluşu*. Bölüm 1 ve devamı.

35 Harold Garfinkel: *Studies in Ethnomethodology*. Cambridge: Polity Press, 1984.

İndekssellik (bağlama-gönderimlilik) ve bağlama-bağlılık aynı şey değildir. Böyle bir özdeşleştirme ilk etnometodolojik araştırmalar sırasında yaşanan temel problemlerden biriydi. Bağlama-gönderimlilik, anlamı sağlamak için belirli bir yer ve zamana ait unsurların kullanılması kadar, bağlamdan-bağımsızlık sağlamak için ortamın kullanılmasına da işaret eder. Anlamın metodolojik araçlar kullanarak üretildiği ve sürdürüldüğü düşüncesi yapısalcılık ve post-yapısalcılığın yanlışlarını düzeltme bakımından oldukça önemlidir. Anlam kodlar veya *dil*le ilişkili farklılıklar içinde inşa edilmez. Anlam, vesaire cümlecikleri kullanılarak, formüle edilerek ve diğer metodolojik araçlarla bağlamsal olarak düzenlenir. Yetkin bir dil kullanıcısı, sadece sözdizimi ve semantik kurallara değil, gündelik toplumsal etkinlik bağlamlarında 'yer alma'yla ilgili uzlaşımlara da hâkimdir.

Kültür analizinde söylem ve 'kültürel objeler' olarak kullanacağım olgu arasındaki ilişki araştırılır. Kültürel objeler terimi ile, mevcut bağlamlardan kaçan, ancak genellikle 'genişletilmiş' anlamlandırma biçimlerine dahil oldukları ölçüde nesnelerden bağımsız bir varlık kazanan insan ürünlerini anlatıyorum. Bu tanıma göre, metinler temel kültürel objelerdir: ancak çağımızda bunlara modern elektronik iletişim de eklenmelidir. Kültürel objeler konuşma olarak dilin 'taşıyıcılığı'ndan belirli farklılıklar gösterirler. Bu karakteristikler şöyle sıralanabilir:

1) Kültürel objeler 'üretici'nin 'tüketici'den uzaklaşmasını gerektirir. Bütün maddî eserler bu özelliği taşır. Sadece kültürel objeler değil, bütün eserler bir-arada-bulunulan ortamlarda konuşma düzeni içinde yer alan yorumlamadan bir ölçüde bağımsız bir 'yorumlama' sürecini gerektirir. Gündelik konuşmada, bireyler, başkalarını anlamak ve kendi söylediklerini bu anlama sürecine uydurmak için ortamın çeşitli yanlarından rutin olarak yararlanırlar. Kültürel objelerin yorumu, belirli bir ortamda karşılıklı bilginin bir-arada-bulunuşlukla ilişkili belirli unsurları olmadan ve, ayrıca, bir-arada-bulunan bireylerin süregelen konuşmanın bir parçası ola-

rak icra ettikleri eşgüdünılü gözetim süreci olmadan gerçekleşir.

2) Buna bağlı olarak, yorumlama sürecinde 'tüketici' veya alıcı üreticiden daha önemli hale gelir. Bir-arada-bulunulan ortam ve koşullarda, konuşma edimiyle bu edimin yorumu –karşılıklı konuşmanın sıra-izleyen ve katılıma dayalı doğasının bir parçası olarak– yakından iç içe geçme eğilimindedir.

3) Kültürel objeler, genelde insan ürünü olan diğer şeylerden farklı olarak, aşağıdaki temel nitelikleri taşırlar:

   a) *Farklı bağlamlara aktarmayı sağlayan dayanıklı bir araç.* 'Araç' terimi hem kültürel objenin fiziksel özüne hem de onun farklı bağlamlara yayılma aracına işaret eder.

   b) Kültürel objeler örneğinde, *kodlama*yı (encoding) gerektiren *bir saklama aracı.* 'Saklama', burada, bilginin konuşmanın buharlaşmasından 'kurtulabilecek' izlerinin bırakılmasını anlatır. Bilgi, maddî kaynaklar gibi değil, aksine –tıpkı yapısalcılar ve post-yapısalcıların belirttikleri gibi– farklılıkların ayrıntıları olarak saklanır. 'Kodlama' izler arasındaki farklılıkların düzenli özelliklerini anlatır.

   c) *Yeniden-elde-etme aracı.* Bilgiyi yeniden elde etme onun içerdiği kodlama biçimlerine vakıf olma demektir. Yeniden-elde-etme, sözgelimi okuryazarlık gibi, belirli becerilere sahip insan failleri gerektirir. Bu süreç, en azından çağımızda, ayrıca, kodlanmış materyale gerek kalmadan mekanik araçların kullanılmasını içerir.

Kültürel objelerin doğası sadece konuşmayla ilişki içinde anlaşılabilir. Kültür, dil ve iletişim arasındaki yakın ilişki herkes tarafından kabul edilir. Daha önceki tespitler çerçevesinde, bu ilişki, pratik eylem esnasında ve bir-arada-bulunulan ortamlarda, konuşmanın anlamın üretilmesi ve sürdürülmesinde oynadığı te-

mel role bakılarak anlaşılmalıdır. Dil bir iletişim aracıdır, ancak konuşmada 'amaç' iletişim kurmak değildir. Daha ziyade, konuşma kendini şekillendiren oldukça çeşitli faaliyetlerin ifadesidir ve bu faaliyetler içinde ifade edilir. Kültür ve enformasyon objeleri kültür, dil ve iletişim arasında yeni dolayımlanmaları devreye soktukları için önemlidirler. Konuşmada, fail ve ortam kültürün iletişimle bağlantısının kurulması aracıdır. Pratik eylem bağlamlarında, konuşarak iletişim kurma her zaman katılımcıların 'üzerinde çalışmaları' gereken bir şeydir; ancak, bu 'çalışma'nın büyükçe kısmı, pratik düzenlemeler esnasında refleksif gözetim sürecinin bir parçası olarak, rutin bir biçimde gerçekleştirilir. Kültürel objeler bu simetriyi bozar. Kültürel objelerle 'aktarılan' dil artık konuşma olmaktan çıktığı için, dil kullanımının gündelik eylem bağlamlarında sahip olduğu gönderimsel (referential) özelliklere doymuşluğunu yitirir. Gösteren, konuşma bağlamlarının dolaysızlığından bağımsız olarak, görünebilir veya yeniden-ele-geçirilebilir bir iz olarak özel önem kazanır. Yapısalcılık ve post yapısalcılığın yazıya *ve* gösterilen pahasına gösterene ilgisi kesinlikle buna bağlanabilir. Gösterenin pratik eylem bağlamlarından ayrılması, daha fazla yoruma ihtiyaç hissedilmesi nedeniyle, iletişime yeni bir itibar kazandırır. İletişim artık, karşılıklı konuşmaların sürdürülmesiyle ilgili metodolojik süreçlerin bir sonucu olarak, fazla sorgulanmaz. Kültürel obje ile onu yorumlayan arasındaki iletişimi geliştirmek için, daha iyi tanımlanmış ve açık hermeneutik görevlerin yerine getirilmesi gerekir. Durumun böyle olduğu dikkate alınırsa, formel bir disiplin olarak hermeneutiğin metinlerin yorumuyla ilişkili problemlerle bağlantı içinde gelişmesi şaşırtıcı değildir. Hermeneutik unsurun yapısalcılık ve post-yapısalcılıkta özellikle telâffuz edilmemesinin nedeni, anlamlandırmanın esas olarak kodların iç düzenine göre alınması veya 'anlamın yeniden ele geçirilmesi'nden ziyade gösterenlerin oyunu olarak görülmesidir.

Yazma nedir ve metinlerin özerkliğine katkısı hangi düzeydedir? Eğer bir ilişki varsa, yazarların metni yazdıkları zamanki niyetleri ile sonradan onlar hakkında yapılan yorumlar arasında

nasıl bir ilişki bulunmaktadır? Bir 'metin teorisi' aslında bir okuma teorisi mi olmalıdır? Bunların hepsi, yapısalcılık ve post yapısalcılığın etkisi sonucunda, bizi olaya en azından farklı bir biçimde bakmaya zorlayan, yüzleşilmesi gereken sorulardır.

Dil veya anlamlandırmanın ne olduğu en iyi şekilde yazma aracılığıyla açıklanamaz. Derrida bu konuda hatalıdır. Sözün (speech) değil aksine konuşmanın (talk) yazma üzerindeki önceliği iddiasını savunmamız gerekir. Bu tespit bizi yazmanın konuşmanın basit bir 'temsil'i olduğunu varsaymaya itmemelidir. Önceden belirtilen nedenlerle, zaten böyle olamaz. Yazının icadının tarihe yeni bir şeyler getirmesi gibi, metinlerin üretimi de gündelik konuşmalarda aktarılanlardan farklı özellikleri gerektirir. Yazmanın özel önemini kavramak için kesinlikle kökenine bakmak gerekir. Yazma başlangıçta dünyadaki nesneler veya olayları betimleme aracı olarak değil, öncelikle sadece bir kayıt –en saf haliyle, saklama– biçimi olarak ortaya çıktı. İlk tarımcı devletlerde, yazma maddî kaynakların ve insan eyleminin zamansal ve mekânsal koordinasyonunu sağlayan idarî bir araçtı. Bu yüzden, yazma asla sözelin görsele 'dönüştürülme'si değildi. O, etkinliklerin zamanda ve mekândaki yeni koordinasyon biçimlerinin göstergesi ve ifadesiydi. İlk metinlerin –listeler, derlenen materyaller– yazarı yoktu. Başka deyişle, onların kimin *için* ve hangi kullanım *amacıyla* üretildikleri onları üreten kişilerden daha önemliydi.[36]

Bu tespitler, yazmanın konuşmadan, sadece içkin karakteristiklerine göre değil, ayrıca ilişkili olduğu genel toplumsal organizasyon biçimlerine göre de farklılaştığını kuvvetle gösterir. Yazma, elbette, 'konumlandırma' sürecine 'zamanlama' üzerinde –konuşmada bulunmayan– bir öncelik sağlar. Bu, yazmanın görsel, konuşmanın işitsel olduğu (basit) gerçeğinden kesinlikle daha önemlidir. Konuşma (Saussure'un inancının aksine) doğ-

36 Anthony Giddens: *A Contemporary Critique of Historical Materialism*. London: Macmillan, 1981, vol. I [*Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi*, Türkçesi: Ümit Tatlıcan, Paradigma Yayınları, İstanbul, Ocak 2000].

rusal olmaktan ziyade belirli bir düzen ve ardışıklığa sahiptir. Yazma zamansal bir ayrışma içermez, aksine, böyle bir ayrışmanın bir metnin okunma süreciyle ilintili olduğu açıktır. Öte yandan, yazmanın uzamsal düzeni 'zaman-dışı' olduğu için, okuyucuya konuşmayla ilişkili aynı ardışıklık zorlamalarını dayatmaz. Başka deyişle, okuyucu metni belli bir düzene göre okumak zorunda değildir, önce sonuna daha sonra başına bakabilir, vb.

Yazı, basit bir listeleme işlemi olmanın ötesine geçtiğinde, kendini konuşmada görülmeyen şekillerde 'sanat'a açar. Konuşma, gündelik en sıradan biçimlerinde bile, yoğun bir beceriyi ve önemli ölçüde öğrenmeyi gerektirir. Konuşma, anlamlı veya iletişimsel hedeflere ulaşmak için belirli uzlaşım veya düzenleme biçimlerinin kullanılabilmesi anlamında, bir sanat haline gelebilir. Hikâye anlatma, nükteler yapma, retorik ve dramaya her tip toplumda rastlanır. Ancak, bu sözlü formların 'başarı'sı doğrudan onların bir-arada-bulunulan ortamlarda icra edilişleriyle ilişkilidir. Sanat olarak yazma süreci, verili bir formdan ziyade bir üretim süreci olarak algılandığında, kendine has daha farklı nitelikler kazanır. Yazma dinleyicinin bir icraatı değildir. Bir yazarın becerileri, diğerlerini arzulanan biçimlerde etkilemek için, bir-arada-bulunulan ortamlardaki mevcut nitelikleri kullanma yeteneğine bağlı değildir. Konuşma zorunlu olarak, ayrıca yazmada olmayan bir biçimde, bireysel bir üretimdir. Sözler (speech) belirli bir ardışıklık içinde sarf edilmelidir, zira belirli bir zaman diliminde, diğerleriyle bir-arada-bulunulan bir ortamda sadece bir konuşmacı söz alabilir. Yazma örneğinde, bir metnin 'başarı'sının onu üreten kişiye mi yoksa daha fazla bireye mi göre değerlendirileceği konu dışıdır. Belirli uzunluktaki metinler çok uzun sürede üretilmek zorundadırlar. 'Çalışma' anlamın oluşumuna en sıradan karşılıklı konuşmalarda bile girerken, bir metin bu yüzden uzamış bir 'çalışma' olma eğilimindedir. Metin, yazmanın konumlanışını şekillendirmede disiplin ve özgünlüğün iç içe geçtiği bir 'uğraş'tır.

Gündelik dil önemli ölçüde 'açık'tır. Gündelik konuşmada kullanılan sözcükler veya deyimlerin çoğu kesin sözlük tanımından yoksundur. Wittgeinstein'ın gösterdiği gibi, buna bakarak, gündelik dilin kesinlikle netlikten yoksun veya belirsiz olduğu söylenemez. Gündelik dile kesinliğini kazandıran kullanıldığı bağlamdır. Konuşmaya katılanlar konuşma ortamlarını söylenilenlerin doğasını tayinde kullanırlar. Yazmanın açıklığı daha farklı bir şeydir –bu açıklık, benzer dilsel formların, örneğin metafor ve metoniminin, hem konuşma hem de yazmada kullanılabileceği gerçeğiyle karıştırılmaktadır. Yazmanın açıklığı onunla ilişkili referansın 'askıya alınma'sından gelir. Bununla ne anlatılmak istendiği konusunda dikkatli olmamız gerekir. Yazma, çok sık olmasa bile, dünyadaki nesneler veya olayları göstermekte kullanılabilir. Meselâ, liste bunun oldukça belirgin bir örneğidir. Yazmanın gönderimsel (referential) özellikleri, –aslında her zaman asalak yapıda olsa da– konuşmanın gönderimsel özelliklerine bağlı değildir. Anlam ve referans konuşmayla sıradan bir birliktelik içindedir, ancak, konuşmanın bir şekilde esasen betimlemeye yönelik olmasından değil de, aksine pratik eylem bağlamları içinde gerçekleştirilip düzenlenmesi yüzünden. Başka deyişle, anlam konuşmanın gündelik yaşantı biçimleriyle sürekli bağlantısı sayesinde sürdürülür. Yazmanın gönderimsel özellikleri ortamla böyle bir ilişki içinde olamaz. Sonuç olarak, ifadelerin en net ve kesin gönderimi (referential) bile retorik veya mecaz olarak okunabilir, aksi de doğrudur. Mutlaka kanıt isteniyorsa, Japon *haiku* örneklerinde olduğu gibi, bir liste kolayca şiir gibi okunabilir.

Bütün bunlar metinlerin özerkliği problemiyle ilintilidir. Geleneksel bir problem, yani yazarının niyetlerine referansta bulunmadan bir metnin ne kadar anlaşılabileceği, hem bu düşünceler ışığında hem de önceden ortaya konulan faillik açıklaması çerçevesinde ele alınabilir. Failler, Schutz'un ortaya koyduğu gibi, kendi etkinliklerinin yönünü düzenleme konusunda genel projelere/tasarılara sahiplerdir.[37] Bir metnin yazımı, aynı şekilde,

37 Alfred Schutz: *The Phenomenology of the Social World*. London: Heinemann, 1972.

bir tasarıyı veya tasarıları gerektirebilir. Başka deyişle, belirli bir metni üretirken yazarın zihninde çeşitli hedefler vardır. Ancak, bu hedeflerin bir metnin anlaşılmasıyla, metni üretirken devreye giren emekle bağlantılı refleksif gözetim sürecinde olana benzer biçimde ilişkili olması ihtimal dışıdır. Bir metin, tekrarlarsak, sürekli 'kontrollü' üretimi gerektirmesi anlamında, bir 'çalışma'dır. Bir 'yazar', bu yüzden, ne bir niyetler karışımı ne de metnin içindeki bir tortular veya izler dizisidir. Yazar, daha ziyade, özel pratik eylem ortamlarındaki üretici bir çalışandır.

Ancak bu, metinlerin doğası üzerine tartışmayı karşı kutuplara iten problemi, yani bir metnin, yazarının niyetleriyle bağlantı içinde 'doğru' yorumunun ne kadar mümkün olduğu sorusunu çözüme kavuşturmaz. 'Metinsel rölativizm'e karşı olan Hirsch ve diğerleri, yazarın niyetinin bir metnin özgün anlamını yakalayacak bir temel sağladığını ileri sürerler. 'Niyet', burada, Schutz'un kullandığı anlamda sadece 'proje/tasarı' olarak anlaşılabilir. Bir yazarı bir metni üretmeye iten tasarıların sadece bu metni okumaya çalışan kişi için fazla önemli olmadığını kolayca görebiliriz. Yazarlar belirli bir metni herkesçe tanınmak, para kazanmak, kendini tatmin gibi çeşitli özel güdüler altında yazabilirler. Ayrıca, bir bütün olarak metinde ne 'anlatılmak istendiği'ni sormak fazla anlamlı değildir. Biz, metinde bir bütün olarak ne anlatılmak istendiğini sormaktan ziyade, muhtemelen bir yazarın belirli bir cümle veya paragrafla ne anlatmak istediğini yahut bir metin aracılığıyla hangi argümanların sıralandığını sorarız: bu soru gündelik konuşmada kullanılan 'ne anlatmak istedin?' deyimini kullanma biçimimizle tamamen uygunluk içindedir. Bu tip bir soru incelendiğinde, metinler konusunda olduğu gibi, özel bir üretici hakkında hiçbir şeyin sorulmadığı yeterince açıktır. Örneğin, birisi 'Marx filanca tarihte *Kapital*'in bir kesiminde ne anlatmak istemişti?' diye sorsaydı, muhtemelen bir birey olarak Marx'ın özelliklerine bakılmayacaktı. Çoğu örnekte bu sorunun yerine 'Yazar ne anlatmak istemişti?' şeklinde daha yaygın bir soru sorulabilir. Gündelik konuşmada, 'x bununla ne

anlatmak istedi?' diye sorduğumuzda, soruyu muhtemelen çoğu kez, 'o, x'i söylerken ne elde etmek istiyordu?' anlamında kullanırız. Yani, biz söylenilen şeyin edimsöz gücü* konusuna yöneliriz. Ancak, söz konusu soru aynı zamanda 'o ne iletmek istedi?' anlamına da gelebilir. Grice'in belirttiği gibi, bu bağlamda 'anlam', konuşan kişinin 'x sözünü, bir başkası veya başkaları üzerinde bunu kendi niyeti olarak kabul etmelerini sağlayıp bir etki yaratmak amacıyla'[38] sarf etmesini gerektirir. 'Anlam', burada iletişimsel niyetle aynıdır ve bu niyetin sadece belirli bir etkileşim ortamında yer alanlar karşılıklı bilgi biçimlerini paylaştıklarında gözlenebileceği kanıtlanabilir. Gündelik konuşmada, iletişimsel niyet doğrudan sorgulanarak ve bizzat konuşan kişi tarafından yeniden formüle edilerek kontrol edilebilir. Bir metni benzer biçimde sorgulayabileceğimizi inkâr etmek için bir neden yok gibi görünmektedir. Başka deyişle, bir metnin belirli bir kesiminde neyin iletilmek istendiğini sorabiliriz. Yazara ulaşmak mümkün değilse, böyle bir soru, ilgili yazarın yazılarında ifadesini bulan karşılıklı bilgi biçimleri soruşturularak cevaplandırmaya çalışabilir. Bu da, ayrıca, yorumların geçerlilik ölçütlerinin bulunmasını gerektirir.

Bu ölçütler ve onların geçerliliklerini belirlemek için bilinmesi gereken materyal tipleri oldukça karmaşıktır. Onlar, esasında, bir çalışma olarak metnin üretildiği ortamları araştırmayı gerektirirler. Onlar, yazarın metni nasıl üreteceği ve onu üretirken yararlandığı fikri kaynaklar hakkında çok şey bildiği anlamına gelir. Ancak ayrıca, onların esasen, metnin yöneldiği okuyucu hakkında da bilgi sahibi olmaları gerekir. Skinner ve diğerleri –metinlerin içkin özerkliğinin hiçbir şekilde yadsınmaması ge-

---

* edimsöz gücü (illocutionary force): Ünlü çağdaş dil filozofları J. Austin ve J. Searle'in öğretilerine göre, belli bir iletişim ortamında, edimsöz ya da söyleyerek yapma fiilini belirleyen niyet ya da bu fiilin yapılabilme değeri; bir söylenim ya da sözcelemin anlamından ve göndergesinden ayrı olarak taşıdığı üçüncü değer (*Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü*).

38 H. G. Grice: 'Meaning', *Philosophical Review*, vol. 66, 1957. Ayrıca, bkz. 'Meaning revisited', N. V. Smith: *Mutual Knowledge*. London: Academic Press, 1982.

rektiğini vurgulayarak– fazlasıyla haklı bir tavır içinde bunun önemine işaret etmişlerdir.[39] Metinler farklı form, stil ve okurluk uzlaşımları içinde yazılmışlardır. Okuyucunun metni nasıl anlaması gerektiği yazar bu metni üretirken 'kurgulanır'.

Yapısalcı ve post-yapısalcı 'yazarın ölümü' tartışmaları bazı açılardan değerlidir. Birçok metnin, modern edebiyat eleştirisinde tartışılan çoğu çalışmada olduğu gibi, 'yazar-sız' olduğunu kabul edebiliriz. Bu özellik sadece modern dönem öncesinde yazılan metinlere –kutsal metinler, destanlar, arşivler vb.– değil, aynı zamanda modern toplumlarda dolaşımda olan metinlerin büyük çoğunluğuna aittir. Kayıtlar, dosyalar, vaka tarihçeleri ve benzeri: onlar –bir bireye atfedilmemeleri, gerçekte birden fazla elin ürünü olabilmeleri ve hiç kimsenin genellikle onları üreten özel bireyleri araştırmayı kayda değer olarak görmemesi anlamında– özellikle bir sahipten yoksunlardır. Onların metin olarak üretilme koşullarının, hem genelde diğer insan ürünleriyle paylaştıkları temel niteliklerle ilişki içinde, hem de ayrıca yazmanın önceden ele alınan özelliklerine göre kavranması gerektiği yeterince açıktır. Zamanın gücüne direnebilen her eser, hem ilk üretildiği bağlamdan hem de kendini yaratanların tasarılarından az çok tamamen bağımsızlaşır. Bütün bu eserler, benzer şekilde, üreticilerinin asla hayal bile edemeyecekleri biçimlerde belirli amaçlar içine yerleştirilebilir ve hatta 'yorum'lanabilirler. Her metin dilin açıklığını konuşmanın kapanma ve sabitliğinin sağlanma biçimlerine dönüştürür. Bir metnin çok-yönlü yoruma ne kadar açık olduğu bizzat metnin doğasıyla muhtemelen çok az ilintilidir. Burada metinlerin sağlayabileceği bir okumalar açıklamasına geçmemiz gerekir. Metinlerin üretimini eylemin refleksif gözetimiyle bağlantı içinde anlama konusunda söylenenlerin çoğu, aynı şekilde, okuma açısından da söylenebilir. Hiçbir metin soyutlanmış bir biçimde okunmaz; bütün okumalar karşılıklı bilgiden yararlanmayı ge-

39 Quentin Skinner: 'Meaning and understanding in the history of ideas', *History and Theory*, vol. 8, 1969.

rektiren ortamlar içinde olduğu kadar, 'metinler-arasılık' çerçeveleri içinde de gerçekleştirilirler. Sadece kısmen yapısalcılık ve post-yapısalcılık kaynaklı birkaç yeni yaklaşım okuma açıklamalarını geliştirme konusunda umut vaat etmektedir. Bir örnek Jauss'un 'algı estetiği'dir.[40] Bu anlayışa göre, okuyucu bir metne 'metnin anlamsız olması mümkün değildir' şeklinde bir 'beklentiler ufku' içinde yaklaşır. Jauss'a göre, çalışmalarla okuyucuları arasındaki ilişkiyi anlamak için birkaç sorunun cevaplandırılması gerekir. Okuyucuların çalışmanın yazım tarzı konusunda ne kadar bilgi sahibi olduklarını bilmemiz gerekir. Okuyucunun, söz konusu metne benzer daha önceki metinler hakkındaki bilgilerine de ulaşmamız gerekir. Ve bizim pratik konuşma ve şiir dili arasındaki fark hakkında bir düşüncemiz olmalıdır, bu da, muhtemelen, yere ve kültürel ortama göre farklılık gösterebilir. Her yazar muhtemelen aynı zamanda okuyucu olduğu için, bu tartışma metinlerin üretimi açıklamasıyla yakından ilişkilendirilmelidir.

Sonuç

Bu analizde yapısalcılık ve post-yapısalcılık tarafından ortaya konulan önemli temaları tamamen ele aldığım iddiasında değilim. Basitçe göz ardı ettiğim veya kısaca değindiğim yazarların düşünceleri arasında birçok farklılık vardır. Yapısalcılık ve post-yapısalcılığın katkılarını, onların günümüz sosyal teorisi açısından yarattıkları bazı genel problemleri genel turlarla tasvire çalıştım. Kuşkusuz, bu geleneklerin, öne çıkarmaya yardımcı oldukları temel problemleri ele almakta başarısız kaldıkları iddiası tartışmalı bir konudur. Ancak, hem bu iddiayı haklı çıkarmayı hem de bu meselelerden bazılarının nasıl daha doyurucu bir biçimde analiz edilebileceğini gösterdiğimi umuyorum.

---

40 Hans Robert Jauss: 'Literary history as a challenge to literary theory', Ralph Cohen: *New Directions in Literary Theory*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1974.

Ek: 2

Faillik, kurum ve zaman-mekân analizi*

1 Eylem teorisi ve kurumsal analiz arasındaki uçurum

Sözde mikro-/makro-sosyolojik analiz ayrımının sosyal teori ve felsefede derinlere kök salmış bir düalizmle örtüşme eğiliminde olduğunu görmek zor değildir. Bu düalizm farklı isimler almış ve farklı kılıklara bürünmüştür. Sosyolojide insanî faillik veya "eylem"i vurgulayan teoriler *ile* 'kurumsal' veya 'yapısal analiz'i vurgulayan teoriler arasında bir karşıtlık biçimini alan bu düalizm, felsefede genelde (bilen veya duyusal-deneyim merkezi) 'özne'nin önceliğini vurgulayan anlayışlar *ile* 'nesne'den (insanların deneyimlerini biçimlendiren toplumsal dünya veya doğa dünyasından) hareket eden anlayışlar arasındaki bir karşıtlığa dönüşür.

* A. Giddens, 'Agency, institution, and time-space analysis', *Advences in Social Theory and Methodology: Toward an Integration of Micro- and Macro Sociologies*, Edited by: K. Knorr-Cetina and A. V. Cicourel, Routledge and Kegan Paul, 1981, s. 161-174.

Önde gelen sosyal teori geleneklerinin gelişimine göz attığımızda, aklımdaki ayrımı özetleyecek bir teorem oluşturabiliriz: 'eylem teorisinde güçlü, kurumsal analizde zayıf'. Aksi de söylenebilir: 'kurumsal analizde güçlü, eylem teorisinde zayıf'. Başka deyişle, insan eylemine –yani, hakkında gerekçelere sahip olduğumuz gündelik olgulara ve bu gerekçelerin yaptıklarımıza bir şekilde karışmasına– bir ölçüde önem atfedenler, toplumların genel kurumsal yapılaşmasını ele alacak sofistike yaklaşımlar geliştirememişlerdir. Öte yandan, temel vurgularını kurumsal ve yapısal analize yapan çoğu gelenekte insanî failliğin önemi yeterince kabul edilmez. Sosyal teorileri bu düalizm temelinde genel bir sınıflandırmaya tâbi tutmak yerine, yazıları düşüncelerimi açıklamaya yardımcı olabilecek önde gelen iki sosyologdan özel örnekler vereceğim: Erving Goffman ve Robert K. Merton. Goffman'ın yazılarında, bana göre, eylem kavramına merkezî bir yer verilir: fakat soyut bir kavram olarak değil, kendi sosyolojik çalışma tarzında örneklerle. Merton'ın –aslında, sosyolojide işlevselcilik üzerine klâsikleşmiş denemeler olduğunu düşündüğüm– yazıları sözünü ettiğim karşı kategoride yer alır.

Öncelikle 'eylem' ve 'kurum' kavramlarının tanımlanması gerekir. İnsan eylemi kavram olarak epeyce tartışılmış ve önemli tartışmalara yol açmıştır. Ancak burada, 'eylem' kavramıyla, insan davranışının '*ehliyet*' ve '*bilgililik*' şeklinde kullandığım iki unsuru veya boyutunu vurguluyorum. Bunlardan ilkiyle, aktörün 'başka türlü davranabilme' imkânını kastediyorum. Bu çok yıpranmış deyimin anlamını felsefî olarak açıklamak kolay değildir, bu yüzden onu burada ayrıntılı olarak açmayı düşünmüyorum. Fakat onun sosyal analiz açısından önemi oldukça büyüktür. İkinci terim 'bilgililik' ile, bir toplumun üyelerinin o toplumun işleyişi hakkında çok şey bildiklerini anlatıyorum: bir toplum ancak bu koşul altında 'insan toplumu' olabilir. 'Ehliyet' –"faydacı' sosyal teoride ve birçok oyun teorisinde yapılanın aksine– insanların 'karar' verebilme veya 'seçim' yapabilme gücüyle özdeşleştirilmemelidir. 'Karar verme', bireylerin bir dizi muhtemel alternatif davranış biçimiyle bilinçli olarak yüzleş-

me ve bu alternatifler arasından seçim yapabilme durumlarını anlattığında, genelde ehliyetin alt kategorisidir. Gündelik hayattaki oldukça farklı birçok toplumsal etkinlik ehliyete, yani 'başka türlü yapma' imkânına bağlı olsa bile, ehliyet gündelik hayatın rutin bir özelliğidir. Aynısı büyük ölçüde bilgililik için de geçerlidir: insan faillerin bilgililiğini 'bilinçli olarak' bilinenler veya bilinçli bir biçimde 'akılda tutulanlar'la özdeşleştirmek temel bir hatadır. İnsan davranışının bilgililiği, bilhassa, 'pratik bilinç' olarak terimleştirdiğim oldukça çeşitli zımnî farkındalık ve ehliyet biçimlerinde sergilenir: fakat aktörler 'sözel bilinç'ten farklı olan bu bilince gündelik hayatın akışı içinde sürekli müracaat ederler.

Yazılarını okuduğumuzda, Goffman'ın insan eyleminin bütün bu özelliklerinin büyük ölçüde farkında olduğunu görürüz. Bu anlamda, onun yazılarının, eylem problemlerini daha soyut düzeyde analiz eden, fakat eylemi daha 'iradeci' bir tarzda kararalma temelinde kavramlaştıran birçok düşünürün yazılarından üstün olduğunu düşünüyorum. Goffmann insanları ehliyetli ve bilgili ve, dolayısıyla, bu ehliyet ve bilgilerini toplumsal karşılaşmaların üretimi ve yeniden-üretiminde rutin olarak kullanan varlıklar olarak görür. Gofman'ın anlattığı özneler çoğunlukla ne yaptıklarını ve onları niçin yaptıklarını bilirler: ancak bu bilgilerin çoğu doğrudan 'bilinçli' olarak kullanılmaz. Goffman'ın yazıları sosyolojik literatürü tanımayanlar için oldukça ilginçtir, fakat aynısı çoğu sosyologun yazıları için söylenemez. Goffman'ı okuyanlar çoğunlukla, kendi davranışları konusunda –diğer sosyolojik yazılarda nadiren rastlanan– bir aydınlanma duygusu yaşarlar. Bunun nedeni, aslında önemli bir faktör olsa da, sadece Goffman'ın edebî ustalığı değildir. Bence bunun nedeni, Goffman'ın bize, toplumsal uzlaşımlar ve toplumun diğer yanları hakkında daha ziyade "zımnen bildiğimiz' birçok şeyi göstermesidir. Bunlar Goffman gösterdiğinde bize açık hale gelirler, ancak onlar zaten bildiğimiz şeylerdir: böylece oldukça göz kamaştırıcı ve karmaşık yapıda zımnî bilgi biçimlerinin varlığı ortaya çıkar, ancak biz onları çoğu kez belirli bir toplumun üyeleri ola-

rak sorgulamadan benimseriz. Bir dili bilmeyle ilişkili şeyleri düşünün. 'İngilizce bilmek' oldukça farklı sözdizimi ve semantik kuralını ve bu kuralların kullanılma bağlamlarını bilmek demektir. Fakat, dilbilimciler zaten bildiğimiz şeyleri aydınlatmak için sıkı çalışmak zorundadırlar, fakat İngilizce konuşan sıradan biri, dili konuşabilmesi için gerekli zaten bildiği kurallar ve pratikleri açıklaması istendiğinde, muhtemelen onların sadece birkaçını tanımlayabilecektir. Goffman, bana göre, ehliyetli toplumsal aktörlerin gündelik hayatın akışı içinde yararlandıkları zımnî *kurallar* ve *kaynakları* açık olarak ortaya koymaya çalışır: (kesinlikle aynısı olmasa da) bir dilbilimcinin özel bir dili veya genelde dili konuştuğumuzda "zaten bildiğimiz şeyler'i tespite çalışması gibi. Bunu söylemek, elbette, Goffman'ın sadece zımnî bilgi veya pratik bilinçle ilgilendiğini söylemek değildir; daha ziyade Goffman gündelik toplumsal etkinliğin dokusu içinde zımnî ve açık bilginin nasıl iç içe geçtiğini gösterir.

'Eylem konusunda güçlü, kurum konusunda zayıf' teoremini Goffman'ın yazılarına uygulamak biraz zordur. Bu noktada 'kurum' terimini nasıl kullandığımı belirtmem gerekir. 'Kurumlar' terimiyle, geniş bir mekânsal ve zamansal uzanıma sahip yapılaşmış sosyal pratikleri –tarihçi Braudel'in zamanın *uzun süre*si olarak ifade ettiği anlamda, yapılaşmış ve toplumun çoğu üyesi tarafından uyulan ve kabul gören pratikleri– anlatıyorum. Goffman'ın aktörlerin gündelik hayatın rutinlerini gerçekleştirdikleri kurumsal çerçevelerin uzun-dönemli gelişimini açıklamadığını veya açıklamaya çalışmadığını söylemek, onun çalışmalarının çok basit bir eleştirisidir; aksine bana göre, bu çalışmalar öz itibariyle doğrudur. Wittgeinstein'ın insan eylemini daha felsefî bir düzlemde aydınlatmaya çalışırken hayat tarzlarını 'verili' olarak alması gibi, Goffman da kullandığı kurumsal çerçeveleri verili olarak alır. O kurumsal bir gündelik hayat teorisi geliştirmek yerine, aktörlerin içinde yer aldıkları sosyal sistemlerin kurumsal özelliklerini onların eylem 'ortamlar'ı olarak alır. Bu tespitin Goffman'ın toplumsal etkileşimin 'çerçevelenme'si üzerine yeni çalışması konusunda doğru olmadığını düşünüyorum, zira

bu çalışmada etkileşim 'çerçeveler'inin genel kurumsal gelişme bağlamındaki kaynakları açıklanmaya çalışılmaz.

Goffman'ı asıl ilgilendiren nokta, toplumsal etkileşimin, insan aktörlerin ehliyetli ve bilgili davranışları (ve bu aktörlerle ilgili gerginlik ve gerilimler) içinde ve bu davranışlar aracılığıyla nasıl ortaya çıktığıdır. Fakat, 'kurumlar konusunda güçlü, eylem konusunda zayıf' teoreminin Merton'ın işlevselciliği sistemleştirme girişimine (işlevselci teorinin sosyolojik literatürdeki kesinlikle en inandırıcı ve en iyi sunumu) uygun düştüğünü gösterebiliriz. Merton işlevselcilik tartışmasında, aslında kesinlikle –sözünü ettiğim– kurumsal analizle, yani sosyologun toplumların düzeni ve gelişiminin genel özelliklerini nasıl açıkladığıyla ilgilenir. O, 'eylem' problemine odaklanmaktan ziyade, aslında, toplumdaki bireylerin 'arkasındaki' sosyal güçlerin toplumsal istikrarı sağlayacak veya toplumsal değişmeye yol açacak biçimde nasıl işlediklerini anlamaya çalışır.

Merton, ünlü 'açık' ve 'gizli' işlevleri ayrımında insan eyleminin bazı temel karakteristiklerini, daha doğrusu yukarda bahsettiğim iki özelliği üstünkörü ele alır. Ek olarak, *kabaca*, işlev kavramının sosyolojide gereksiz olduğunu söylemek istiyorum –ancak, işlevselci yazarların sosyal analizin bazı temel gereklerine dikkat çektiklerini kabul ediyorum. Ancak bu bağlamda bizi 'gizli işlev' kavramının kusurları ilgilendirmektedir: sosyolojik literatürde Merton'ın analizinin bu kısmı onun diğer kavram ve argümanlarından daha az tartışılmıştır. Merton'ın yazıları dikkatlice okunduğunda şunlar görülür: (a) 'açık işlev'in kimlere ve nasıl açık olduğu net değildir; ve (b) kavramın insan eyleminin ayrılmaz birer unsuru olduğunu düşündüğüm ehliyetlilik ve bilgilikle ilişkisi kesinlikle açık değildir. Bunlar belki de en etkili biçimde Merton'ın örneği kullanılarak gösterilebilir. O makalelerinin bir yerinde Hopi yağmur ayinini açık ve gizli işlevler ayrımının bir örneği olarak sunar. Ayinin açık işlevi, ona göre, yağmur yağdırmaktır. Ayinin bu sonuca yol açmayacağını biliriz, ancak sosyologlar olarak, onun uzun bir süre varlığını sürdürme-

siyle ilgili açıklamalar yapmaya çalışabiliriz. Bir kurum olarak yağmur ayini 'açık işlev'ini yerine getirmemesine, yani yağmur yağdırmamasına rağmen varlığını nasıl sürdürür? Merton'a göre, ayinin grubun birliğini sürdürmedeki 'gizli işlevler'ine bakmak gerekir.

Bu analize birçok farklı eleştiri yapılabilir, ancak sadece konumuzla ilgili olanlara değineceğim. Ayinin bu 'açık işlev'i ile ayine katılan aktörlerin onu gerçekleştirme ve sürdürme gerekçeleri arasında nasıl bir bağ vardır? 'Açık işlev' 'gerekçe' (veya muhtemelen 'amaç') ile aynı şey midir? Gerçekte öyleyse bu görüş kesinlikle kusurludur; zira, aktörlerin belirli bir etkinliğe katılma gerekçelerinin bu etkinliğin mutlaka 'kesin kanıt'ı olmadığı ve ilgili bireylere göre değişebilecekleri açıktır. Merton Hopilerin ayinin doğasını nasıl algıladıklarını hiçbir şekilde analiz etmez: sosyolog onları ehliyetli ve bilgili aktörler olarak 'almaz'. Merton'ın Hopi yağmur ayinlerinin varlıklarını nasıl sürdürdükleri sorusuna getirdiği açıklamanın Evans-Pritchard'ın oldukça benzer bir probleme getirdiği açıklamadan ne kadar farklı olduğuna dikkat edin. Evans-Pritchard *Azandeler Arasında Büyücülük, Kehânet ve Büyü*'de şöyle bir soru sorar: biz Batılılar olarak büyünün beklenilen sonuçları yaratmadığını bilmemize rağmen, 'niçin Azandeler büyüye inanır ve başvururlar?' Azandeli bireylerin ehliyetlilikleri ve bilgililiklerini dikkate alan Evans-Pritchard'ın cevabı Merton'ınkinden oldukça farklıdır. İlk bakışta dışardan bir gözlemci için 'irrasyonel' bir inançlar ve pratikler topluluğu olarak görünen şey, eğer ilgili birey Zande toplumunun bir üyesiyse, inanmak için birçok haklı nedene sahip bir davranış biçimi olarak ortaya çıkar. Eğer bu birey Zande büyüsünün dayandığı inanç sistemi 'içinden' biriyse, olayları Batılı bir gözlemcinin bağlı olduğu fikirlere aykırı görüşlerle açıklamakta bir sorunla karşılaşılmaz; ayrıca, başka yerlerde olduğu gibi, Zande toplumunda da şüpheci insanlar vardır.

Evans-Pritchard'ın Zande büyücülüğü açıklaması 'rasyonel inancın' evrenselliği veya diğer özellikleriyle ilgili tartışmalarda

öne çıkar, ancak bu tartışmanın içerimlerini burada araştırmayı düşünmüyorum. Sadece Merton'ın Hopi ayini tartışması ile Evans-Pritchard'ın görüşü arasındaki farkı açıklamak istiyorum. Bana göre, Merton'ın, (muğlak bir biçimde) söz konusu pratiklerin 'açık işlev'i olarak sözünü ettiği şey, Evans-Pritchard'ın Azandeleri yaptıkları şeyler hakkında (zımnen ve açıkça) çok şey bilen ehliyetli failler olarak açıklaması ışığında mantıklı görünür. Ancak, bunu söylerken Merton'ın analizinin değersiz olduğunu veya sadece insan eyleminin ehliyetli/bilgili karakterini anlamamız gerektiğini söylemek istemiyorum. Böyle davranmak, eylem analizinin kurumsal analizle ilişkisini dikkate almadan eylem teorisini bir şekilde onaylamak anlamına gelecektir. İki yazarın yaklaşımlarında da geçerli yanlar olduğunu ve –uygun biçimde açıklandıklarında– tutarsız olmayıp aksine (ilke olarak) birbirlerini tamamladıklarını öne sürüyorum.

Artık, şimdiye kadar söylediklerimi sözde mikro-/makrososyolojik analiz bağlantısıyla ilişkilendirebiliriz. 'Sözde' ibaresini özellikle kullanıyorum, zira bu ayrımı, en azından genelde bilinen anlamında, literatürden kaldırmak istiyorum. Özel örneklerle açıklamaya çalıştığım, ancak genelde sosyolojide derinlerde gömülü olduğunu öne sürdüğüm eylem analizi/kurumsal analiz düalizminin, basitçe, sosyal analizdeki iki perspektifin, yani mikro ve makro sosyolojik perspektiflerin bir ifadesi olduğu varsayılabilir. Gerçekte, bu ayrımın birçok yazar tarafından zımnen benimsendiğini veya doğru olarak kabul edildiğini düşünüyorum. Bu ayrımın kökleri bir ölçüde Amerikan sosyolojisinde İkinci Dünya Savaşından sonra yaşanan özel gelişmelere bağlanabilir. Amerikan sosyolojisindeki (kanımca, Goffman'ın yazılarıyla oldukça yakın güçlü bir ilişkiye sahip olduğu varsayılabilecek) önde gelen bir teori geleneği 'sembolik etkileşimcilik', genellikle bu yazıda geliştirdiğim türde insanî faillik anlayışlarını temsil eder. İkinci rakip gelenek 'işlevselcilik', terimin yukarıda kullandığım anlamında, kurumsal analiz alanına sahiplenir. İki düşünce geleneği elbette bir ölçüde rekabet içindeydi; yine de onlar, genellikle karşı tarafın alanına saygılı dav-

randılar. Olay, mikro-/makro-sosyolojik analiz ayrımı çerçevesinde oluşan işbölümü etrafında şekillenen bir tür karşılıklı uyumla sonuçlandı.

2 Kurallar ve kaynaklar olarak yapılar

Eylem teorisi ve kurumsal analiz arasındaki düalizm, bana göre, sosyolojide bir tür görev bölümü olabileceği söylenerek çözülemez. İlgili problemler çok daha derindir. Mikro-sosyolojik analiz eylem teorisiyle, makro-sosyolojik analiz kurumlar teorisiyle özdeşleştirilemez. Bir başka yerde ayrıntılı olarak açıkladığım teorik bir şemayı[1] burada ana hatlarıyla sunmak istiyorum. Bu şema 'eylem', 'kurum' ve 'yapı'nın kavramlaştırılmasını ve bu kavramlar arasında sosyal analiz için oldukça önemli bir ilişki bulunduğunun gösterilmesini gerektirir. Anılan çalışmada, eylem ve yapı kavramlarından ne anladığımı en azından genel düzeyde açıklamıştım. Ancak şimdiye kadar, kurumsal analize ağırlıklı vurguda bulunan işlevselcilik ('yapısal işlevselcilik') gibi geleneklerde büyük bir öneme sahip olan 'yapı' kavramı üzerinde durdum. En azından İngilizce konuşulan toplumsal dünyada yapı kavramının büyük ölçüde verili olarak alındığını ve ayrıntılı bir incelemeden geçirilmediğini söylemenin doğru olduğunu düşünüyorum. Bunu görebilmek için, sözgelimi, sadece işlevselcilik etrafındaki tartışmaları hatırlamak yeterlidir. İşlev kavramı *bıkkınlık yaratacak ölçüde* tartışılmasına rağmen, en azından sosyolojik literatürün büyük bir kesiminde yaygın olarak kullanılan yapı kavramı daha az ilgi çekmiştir. Bana öyle görünmektedir ki, çoğu sosyolog 'yapı'dan veya 'toplumsal yapı'dan söz ettiğinde, aklında toplumsal ilişkilerin 'kalıplaşma'sı, bir binanın iskeletine veya bir bedenin anatomisine benzer bir şey vardır. Ayrıca, onlar 'yapı'yı 'kısıtlayıcılık'la özdeşleştirme eğilimindedir. Yapı kavramının bu ikinci yanının *klâsik odağı*,

---

1 *Sosyal Teoride Temel Problemler*

terimi nadiren kullanan Durkheim'dir. Bireyler veya kollektiviteler arasındaki 'kalıplaşmış' –bana göre, zaman ve mekânda yeniden-üretilen– toplumsal ilişkileri anlatmakta kullanışlı ve gerçekte gerekli olan bu kavramı atmak istemiyorum. 'Yapı' teriminin bu kalıplaşmayı anlatmak için kullanılmasını önermiyorum, ne de yapıyı sadece kısıtlayıcılıkla özdeşleştirmek niyetindeyim. Bu özdeşleştirme, gerçekte, eylem ve kurum teorileri arasındaki düalizmin temel kaynaklarından biridir. Yapı sadece insan eylemine 'dışsal' bir şey olarak anlaşıldığında, eylemden bağımsız bir tür özerk form olarak alınmaya, veya daha kötüsü, tamamen 'toplumsal nedenler'le eylemi belirleyen bir şey olarak görülmeye başlanır.

Sosyal analizde yapı terimini kullanışlı bir biçimde nasıl kavramlaştırabileceğimizi görmek için bir başka popüler sosyolojik kavram 'sistem'den kısaca söz etmemiz gerekir. İşlevselci yazarların çoğu ve ayrıca birçok başka yazar iki terimi de kullanır ve "sosyal sistemler yapılardır" düşüncesini benimser. Önereceğim yaklaşıma göre, aksine, sosyal sistemlerin *yapısal özellikleri* vardır, ancak onlar aslında –yapı terimine yüklediğim anlamda– yapılar değillerdir. Yapı ve sistem terimlerini kullanan çoğu yazar, her zaman açık biyolojik analojiler kullanmasa da, bu kavramların birbirinden bağımsız olduğunu düşünmüştür. Bir toplumun yapısı bedenin anatomisine benzer; muhakeme şöyle devam eder: o morfoloji veya 'parçaların kalıplaşması'dır. 'İşleyiş'i katarsak, –başka deyişle, canlı bir bedeni düşünürsek– bir sisteme sahip oluruz. Bu sistem 'işleyen bir yapı'dır. Ancak, bu görüş biyolojik organizmalar örneğinde doğru olsa bile, bir topluma uygun düşmez. Bir bedenin anatomisinin –'işleyiş'i sona eren cesedin açılmasında olduğu gibi– 'işleyiş'inden bağımsız olarak incelenebileceği (muhtemelen) kabul edilebilse bile, bu ayrım topluma uygulandığında bir anlam taşımaz. 'İşlev'i –zaman ve mekân içinde yeniden-üretimi– sona eren bir toplum ortadan kalkabilir. Bu yüzden, yapı ve sistem arasındaki ayrımın, iki kavram az çok birbirinin yerine kullanılabilecek denli ortadan kaybolması şaşırtıcı değildir.

Çoğu sosyologun 'yapı', yani bireyler veya kollektiviteler arasındaki ilişkilerin 'kalıplaşma'sı olarak düşündüğü şey, bana göre, en iyi şekilde sistem terimiyle karşılanabilir. Sosyal sistemler (ve en geniş sosyal sistem tipleri olan toplumlar) bireyler ve/veya kollektiviteler arasındaki yeniden üretilmiş ilişkilerden oluşurlar. Aslında, sosyal sistemler daima zamanda-mekânda konumlanmış olarak alınmalıdır. 'Sistem'i bu şekilde anladığımızda yapıya başka kavramsal görevler yüklemekten kurtulabiliriz. İngilizce konuşan sosyologlar, şimdiye kadar büyük ölçüde yabancı kaldıkları genel bir düşünce geleneği Fransız 'yapısalcı' düşünceden çok şey öğrenebilirler (ancak elbette bu düşünce geleneği de, işlevselcilik gibi, kendi içinde farklılıklar gösterir). Yapısalcı düşüncenin Anglo-Sakson sosyolojiye bazı özel katkıları olduğunu düşünsem de, burada sadece yapı kavramına değineceğim. Bu tartışmanın en iyi hareket noktası, yapısalcı dilbilimin kurucusu olduğu genellikle kabul edilen Saussure'ın çalışmasıdır. Saussure, bir ölçüde karışık bir biçimde, 'yapı'dan ziyade 'sistem' terimini kullanır, ancak bu konumuzla ilgili değildir. Yapısalcı dilbilimde, sosyal sistemlerin 'kalıplaşma'sında ifade edilenden farklı türde bir parça/bütün ilişkisinden söz edilir. Bir cümle kurduğumda, bu cümle orada-olmayan bir bütünlük sayesinde üretilir ve bu bütünlük sayesinde dinleyen kişi tarafından anlaşılır. Orada-olmayan bütünlük (absent totality), dilin cümlenin kurulabilmesi veya anlaşılabilmesi için gerekli diğer kısımlarıdır. Bir konuşma edimi ile dilin diğer unsurları arasındaki ilişki, 'orada-olanlar' (konuşulan sözcükler) ve 'orada-olmayanlar' (bir dilin bilinmesini sağlayan, konuşulmayan, sorgulanmadan kullanılan kurallar ve kaynakların bilgisi) arasındaki bir an/bütünlük ilişkidir: Bu yapısal bir ilişkidir: 'yapı' burada bir dilin yapısal özelliklerini anlatır. Bu anlamda yapının, insan beyninde bellek izleri biçiminde bulunması ve konuşma edimleri, yazma vb.nde –özellikle konuşma anında– somutluk kazanması dışında, zamanda ve mekânda mevcut olmadığı belirtilmelidir.

Sosyolojide 'yapı' kavramının Saussure'ın dilin yapısal özellikleri anlayışıyla paralellik içinde ve öz itibariyle onu bir öl-

çüde içerecek biçimde kullanılabileceğini düşünüyorum (zira, dil kullanımı toplumsal pratiklerle iç içe geçer). Yapı, bu yüzden, sosyal sistemlerde cisimleşen, sadece 'soyut bir varoluş'a sahip kurallar ve kaynakları anlatır. Burada söz konusu olan kurallar toplumsal uzlaşımlardır ve onların bilgisi de uygulandıkları bağlamların bilgisidir. Kaynaklar ile, 'şeyleri yapabilme kapasitesi'ni, belirli ilişki biçimlerini gerçekleştirme yeteneğini anlatıyorum. Kaynakların önemi hakkında, bu yazıda tartışılabileceklerden çok daha fazlası söylenebilir, zira kaynaklar terimi sosyal sistemlerle ilgili *güç ilişkileri* analizinin yapısal egemenlik araştırmasıyla ilişkisini kurmakta kullanılabilir. Yapıyı kurallar ve kaynaklar olarak (veya yapıları kurallar ve kaynaklar seti olarak) kavramlaştırmak, onun hem kısıtlayıcı hem de mümkün kılıcı olduğunu kabul etmektir. Deyim yerindeyse, biri diğerine feda edilemez. Bu gerçek ayrıca dil örneğiyle açıklanabilir. Dil, bir yandan düşünceyi sınırlar, ancak aynı zamanda, bizzat dil olmadan gerçekleştirilmesi imkânsız bütün farklı kavramsal işlemleri gerçekleştirmeyi sağlayan nispeten 'sabit' kategorileştirmeleri gerektirir.

3 Eylem ve kurum düalizminin aşılması: yapının ikiliği

Artık, bu yapı ve sistem tartışmasını insanî faillik konusundaki sözlerimle ilişkilendirilebiliriz. Kurumların uzun-dönemli gelişimini araştırmada temel öneme sahip olan 'toplumun yapılaşmış özellikleri', sadece, sosyal sistemlerin (a) 'somutlaştıkları anlar'da varolur ve bu somutlaşma (b) toplumsal aktörlerin bilgisini oluşturan (gündelik toplumsal hayatın sürekliliği içinde pekiştirilen veya değişikliğe uğrayan) 'bellek izleri' sayesinde mümkün olur. Bu tespit, beni, analizimin –"toplumların özellikleri esas itibariyle *tekrara dayalıdır*" tezinde yer alan– temel bir parçasına götürür. Sosyal sistemlerin yapısal özelliklerinin *tekrara dayalı* doğası *yapının ikiliği* olarak terimleştirdiğim şey temelinde anlaşılmalıdır. Burada önerdiğim şema, geleneksel eylem ve

kurum teorileri düalizminden eylem ve yapının –kavramları açıkladığım anlamda– bir ikilik oluşturduğu vurgusuyla uzak durulabileceği iddiasını içerir. Başka deyişle, eylem ve yapı mantıksal gerektirim ilişkisi içindedir: eylem yapıyı, yapı da eylemi gerektirir. 'Yapının ikiliği' deyimiyle, yapının tekrar tekrar düzenlediği toplumsal pratiklerin hem aracı hem de sonucu olmasını anlatıyorum. Bunun anlamı, önceden belirtilen şartlar dahilinde, Saussurecu dilbilimle açıklanabilir. Dilbilimden örnekler kullanmak yapısalcı düşüncenin karakteristik hatası 'toplum bir dildir ve bir dil gibi incelenebilir' düşüncesini benimsemek değildir. Dolayısıyla bu örnek dikkatli kullanılmalıdır, ancak yine de, bu örnek 'yapının ikiliği'yle anlatmak istediğim şeyi açıkça göstermeye yardımcı olur. Gramer kurallarına uygun bir cümle kurarken İngilizce'nin farklı sözdizimi kurallarından yararlanıyorum. Ancak bu edim, yararlanılan kuralları, İngilizce konuşanlar topluluğunun dilsel pratikleriyle ilişki içinde, İngilizce'nin yapısal özellikleri olarak yeniden-üretmeye hizmet eder. Konuşma ediminin üretim anı/uğrağı, aynı zamanda bu edimin yarattığı yapısal özelliklerin yeniden-üretimine katkıda bulunur. 'Yeniden-üretim'in burada homoloji anlamına gelmediğini görmek önemlidir: değişme potansiyeli her toplumsal yeniden-üretim anında/uğrağında (olumsal bir fenomen olarak) mevcuttur.

Argümanlarım formel olarak şöyle ifade edilebilir:

Yapı	Zaman-mekân dışında soyut bir varoluşa sahip olan, tekrar tekrar organize edilen kurallar ve kaynaklar
Sistem	Zamanda-mekânda konumlanmış aktörler veya kollektiviteler arasındaki yeniden-üretilen ilişkiler
Yapılaşma	Sistemin yeniden-üretimini düzenleyen koşullar

'Yapılaşma' teriminin kullanımı bizi bu yazının başında söz ettiğim sorunlara götürür. Zira, burada vurguladığım gibi, işlevselci yazarların teorik görüşlerine –özellikle 'arkamızda' işleyen ve toplumsal kurumların uzun dönemli oluşumu/dönüşümünün

merkezinde yer alan toplumsal etkiler bulunduğu tezine– hak ettiği yer verilmelidir. 'Yapılaşma'dan söz etmek, mevcut tartışma bağlamında, her halükârda, (a) sosyal sistemlerin, sadece, gündelik toplumsal hayatta sürekli olumsal yeniden-üretimleri içinde ve bu yeniden-üretim sayesinde yapılaştıklarını ve (b) toplumsal aktörlerin ehliyetleri/bilgililiklerinin (tarihsel olarak farklılık gösterse de) daima *sınırlı* olduğunu söylemek demektir. Toplumsal aktörlerin yapının ikiliği temelinde ve aracılığıyla kullandıkları ehliyetleri/bilgililiklerinin sınırları, sadece, işlevselci teorilerin temel bir ilgi alanını oluşturan etkilerle, yani eylemin *niyetlenilmemiş sonuçları*yla ilintilidir. Bu sonuçlar sistemin inşasına sürekli dahil olur ve bu yüzden toplumsal yeniden-üretimi *koşullandıran* temel özellikler olarak analiz edilebilir. Onların –gizli veya başka– 'işlevler' olarak alınması gerektiği düşünülmemelidir. Bir başka yerde göstermeye çalıştığım gibi,[2] sosyal sistemlere 'ihtiyaçlar' yüklediğimiz takdirde, işlev kavramı sosyolojinin teknik terminolojisinin kısmen mantıklı bir parçası olur. Ancak, sosyal sistemlerin ihtiyaçları yoktur, ihtiyaçlara sahip olduklarını varsaymak onlara yersiz bir ereklilik yüklemektir. Yukarda formüle ettiğim düşüncelere göre, 'toplumsal yeniden-üretim' açıklayıcı bir kavram değildir: bu süreç, daima, bizzat toplumsal aktörlerin yapısal olarak sınırlı ve olumsal olarak kullandıkları bilgilerine göre açıklanmalıdır. Bunu vurgulamak, sadece ortodoks işlevselcilik eleştirisi bakımından değil, Marksist yazarların 'sosyal yeniden-üretim'in –sanki terim sadece bir şeyleri açıklamakla ilgiliymiş gibi– mucizevi açıklayıcı özelliğe sahip olduğunu (sıkça) varsayma eğilimleri bakımından da önemlidir.

Artık mikro-/makro-sosyolojik analiz ayrımına geçebiliriz. Yukarıda geliştirilen argümanlardan, gündelik hayattaki kişisel karşılaşmaların toplumun uzun-dönemli kurumsal gelişiminden kavramsal olarak ayrılabileceği varsayımının teorik bir temelden yoksun olduğu sonucu çıkar. En sıradan kelime alışverişleri, konuşmacıları, bu kelimelerin şekillendiği dilin uzun-dönemli tari-

2 'İşlevselcilik: *toz duman dağıldıktan sonra*'

hine ve, aynı zamanda, bu dilin süregiden yeniden-üretimine bulaştırır. Braudel'in ifade ettiği tarihsel zamanın *uzun süre*si ile Schutz'un –Bergson'u izleyerek– dikkatimizi çektiği gündelik toplumsal hayatın *süre*si arasında tesadüfi bir benzerlikten fazlası söz konusudur. Mikro-/makro-sosyolojik analiz ayrımı veya benzeri ayrımlar, sosyal sistemlerin –orada-bulunanlar ve bulunmayanları içeren– zamansal-mekânsal inşası bakımından önemlidir. Başka deyişle, bu ayrımda, diğerlerinin *orada-bulunduğu* toplumsal etkileşim ile *orada-bulunmayan* diğerleriyle sosyal etkileşim arasındaki farklılıklar incelenir. Geleneksel terim 'yüz yüze etkileşim' muhtemelen ilkini ifade edecektir, ancak ikincisinin yerine yerleşik hiçbir terimi kullanmayı uygun bulmuyorum. Ancak, ikisi arasındaki farkların en uygun biçimde sadece zaman-mekân analiziyle ifade edilebileceği açık olsa gerektir. 'Mevcudiyet' –başkalarının yakın bir etkileşim ortamındaki mevcudiyeti– sadece, insanların bir şeylerin meydana geldiği bir oda, mağaza veya caddede fiziksel olarak bir-arada-olmalarını anlatmaz. Veya en azından, mevcudiyet terimi bu anlamda sosyolojik açıdan ilginç değildir. Sosyolojik analizin amaçları bakımından söz konusu olan şey *hazır-bulunma* olarak terimleştirebileceğimiz şeydir. Çoğu yüz yüze etkileşim, sırayla-yapma (turn-taking) konusundaki etnometodolojik araştırmaların gösterdiği gibi, art arda (serial) gerçekleşir. Bir kokteylde çok sayıda yüz yüze etkileşim vardır, ancak herkes aynı anda birbiriyle konuşmaz. Söz konusu olan şey, daha az sıkıcı bir terim kullanmak gerekirse, etkileşimi 'üst düzeyde hazır-bulunma' olarak adlandırdığım şeyin karakterize etmesidir. Diğerleri, ulaşılabilmeleri, doğrudan konuş*ulabilmeleri* anlamında oradadırlar. Belki de, bazı hususlarda herkesin başka herkesle konuşmayı beklediği ve konuştuğu kokteyller vardır.

Ek: 3

İşlevselcilik
*toz duman dağıldıktan sonra**

1950'ler ve 1960'larda, sosyoloji ve antropolojideki birçok teorik tartışmayı gölgeleyen, işlevselci yaklaşımın üstünlükleri ve yetersizlikleri üzerine atışmalar günümüzde sona ermiş görünmektedir.[1] Bazen tek tük atışlar yapılsa da, savaş alanı büyük ölçüde boştur.[2] Toz duman dağıldığına göre, tartışmadan geriye kalanlar konusunda bir karara varmanın muhtemelen en uygun zamanıdır. İşlevselciliğe yapılan birçok farklı eleştiri, bu yaklaşımın taraftarlarını –farklı kılıklarda– giderek daha fazla savunmada kalmaya itse de, taraflardan biri bozguna uğrayarak çekildiği için tartışmanın gücünü yitirdiğini söylemek zordur. Daha

---

* A. Giddens, 'Functionalism: *après la lutte*', *Studies in Social and Political Theory*, Hutchinson, 1977, s. 96–134; *In Defence of Sociology*, Polity Press, 1996, s.78-111.

1 Çok iyi bilinen katkılardan bazıları N. J. Demerath ve Richard Peterson'ın *System, Change and Conflict* (New York, 1967) adlı çalışmasında bir araya getirilmiştir. Uygunluğu sağlamak için alıntıları mümkün olduğu kadar bu çalışmadan yapacağım.

2 Bkz. örneğin, Piotr Sztompka, *System and Function*, New York, 1964.

ziyade, yeni teorik yaklaşımlar ortaya çıkmış ve tartışma odağının başka yöne kaymasına yol açmışlardır. Kesinlikle oldukça hayırlı bir gelişme: zira, işlevselcilik tartışması asla bütün dikkatleri büyük ölçüde kendi üzerine çekmekten fazlasını yapmamış ve bazen sıkıcı bir şekilciliğin derinliklerinde kaybolmuştur. Ancak, yaşanılan bütün sorunların kolayca unutulabileceğini düşünmek yanlıştır. Bu tartışmada açıklayacağım önemli ve düzeltilmesi imkânsız sınırlılıkları bir tarafa bırakılırsa, işlevselcilik her zaman kurumsal düzenle ilgili problemleri gündeme getirmiş ve sosyal teoride öznelciliğin kesinlikle karşısında yer almıştır. Bu vurgunun önemini koruduğuna inanıyorum: özellikle sosyal bilimlerde, işlevselci anlayışların gücünü yitirmesiyle öznelci ve rölativist görüşlerde yaşanan patlama karşısında bu vurgu daha bir zorunlu hale gelmiştir. Ne işlevselciliği eleştirilerden kurtarmayı, ne de tartışmayı yeniden baştan değerlendirmeyi amaçlıyorum; asıl amacım, işlevselci görüşe içkin belirli kusurları sergileyerek, onun yerine geçirilebilecek teorik bir şemayı ana-hatlarıyla ortaya koymaktır.

Modern işlevselciliğin kökleri ondokuzuncu yüzyılda biyolojide sağlanan gelişmelere götürülebilir. Klâsik mekânik olgun bir bilimin ideal formu olarak kalırken, biyoloji ve daha özelde evrimci teori temel toplumsal düşünce okullarının daha yakın ilham kaynağı olmuştur. Darwin'in çalışmalarından önce yayınlansa da, Comte'un çalışmaları biyoloji ve sosyoloji yakınlaşmasına inandırıcı bir temel sağlamıştır; ve onun 'sosyal statik' kavramı ilk önce Spencer ve ardından Durkheim tarafından geliştirilen işlevselci anlayışların sonraki gelişiminde temel bir etkiye sahip oldu. Elbette, toplumsal evrim düşüncesi, bütün bu yazarların çalışmalarında, toplumsal hayatın 'anatomi ve fizyoloji'sini açıklamak için doğrudan biyolojiden alınan analojiler kadar temel bir rol oynamıştır.[3]

---

3 Ondokuzuncu yüzyılın sonunda 'organizmacılar'ın yazılarında biyolojik kavramların kullanılması analojik olmaktan daha fazlasını içerir. Belki de, bunun en iyi örneği Lilienfeld'dir.

'İşlevsel açıklama'yla ilgili tek önemli açık tartışma Durkheim tarafından *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*'nda sadece birkaç sayfada kısaca yapılsa da, onun çalışmaları işlevselciliğin yüzyılımızdaki gelişiminde kesinlikle tek önemli güçtür. Lâkin, bu düşüncelerin yeni gelişen özel, ancak gevşek bir bütünlük içindeki bir düşünce okulu 'yapısal-işlevselci' yaklaşıma girmesi sadece 'işlev'in 'evrim'den koparılmasıyla mümkün oldu. Durkheim'de toplumsal evrim kavramı zaten önemini yitirmişti. Genel evrimci bir temelde açıklanan mekânik ve organik dayanışma, birbiriyle ilişki içindeki evrimci bir değişme akışından ziyade soyut tipolojik bir karşıtlığa dönüşmüştü. İşlev kavramının Radcliffe-Brown ve Malinowski aracılığıyla antropolojiye geçişiyle evrimci teorilerin reddi arasında dolaysız bir ilişki vardır. Bu yazarlar, ondokuzuncu yüzyılın evrime karşı ilgisinden uzaklaşırken, özellikle din, evlilik vb. gibi toplumsal kurumların kökenlerini spekülâtif olarak açıklama girişimlerine karşı çıktılar. Ancak onlar, toplumların evrim aşamalarını belirleme girişimlerinde, oldukça farklı toplumlardan alınan örnekleri içinde somutluk kazandıkları toplumsal bağlamı dikkate almadan topluca değerlendiren 'kes yapıştır' etnolojilerine de karşı çıktılar. (Malinowski'nin teorik görüşlerine bilinçli olarak uyguladığı, ancak Radcliffe-Brown'ın hoşlanmadığı bir kavram olan) 'işlevselcilik', antropolojideki –kurumların toplumsal bütünlüklerle bağlantı içinde araştırılması gereğinin vurgulandığı– ilk modern saha araştırmalarıyla çok daha fazla ilişkiliydi.

İşlevselcilik sosyolojiye yeniden Atlantik üzerinden girer. Bu sonuca Radcliffe-Brown Chicago'dayken eğitimci olarak doğrudan katkıda bulunur. Ancak, elbette bu etki Talcott Parsons'ın çalışmalarıyla büyük ölçüde pekiştirilir. Parsons İngiltere'de Malinowski'nin yönetimi altında çalışsa da, geliştirdiği ve kariyerinin sonraki bölümünde geliştirmeyi sürdürdüğü temalar Radcliffe-Brown'ın görüşlerine daha yakındır. 'Yapı' kavramı iki yazarın çalışmasında da 'işlev' kavramıyla birlikte yer alır. Yaklaşık otuz yıldır hâkim konumda olan, Malinowski'nin 'araçsal işlevselcilik' anlayışından ziyade 'yapısal-işlevselcilik'ti; an-

cak bu anlayış Amerikan sosyolojisinde kesinlikle rakipsiz değildi.[4] Yapısal işlevselcilik, işlevselci kavramların öncekilere göre daha tutarlı ve ayrıntılı biçimde ifade edilmesini sağladı; ve çoğu taraftarına göre bu anlayış, şu veya bu şekilde, sosyal-bilimsel açıklamanın özel görevlerini belirleyecek gerekli teorik temeli oluşturmaktaydı. Modern işlevselcilikle ilişkili birçok yazar Parsons'tan az çok etkilenmiştir. Ancak gerek sıcak gerekse eleştirel bakan farklı yazarların farklı şekillerde anladığı bu 'işlevselcilik' kötü bir şöhret kazandı. İşlevselcilik tartışmasıyla doğrudan ilişkisiz birçok tema içerdiği için, Parsons'ın yazılarıyla burada yüzleşmeyeceğim. Sadece tartışmaya katkıda bulunan üç önemli yazara değineceğim: ilk olarak nispeten yakın iki kaynağı, Robert Merton'ın işlevsel açıklamanın görevlerini 'sistemleştirme' biçimini ve ardından Ernest Nagel'in bununla ilgili eleştirisini ele alacağım.[5] Merton'ın çalışması, ilk kez 1949'da ve bu yüzden genel bir işlevselcilik tartışmasından önce yayınlanmasına rağmen, temel bir referans noktası haline geldiği için, sonradan gözden geçirilip genişletilmiştir. Daha önemlisi, Merton'ın sonradan tartışmanın ilgi merkezini oluşturacak işlevsel eleştirileri beklemesi ve bu eleştirileri bir ölçüde karşılamaya çalışmasıdır: örneğin, işlevselci şemaların çatışma, güç vb. sorunları ele alacak hiçbir yaklaşım biçimine imkân tanımadığı. Ayrıca, Merton'ın çalışması işlevselciliğin sosyolojiye yeniden girişinde büyük bir önem taşır, onun argümanının mantığı Radcliffe-Brown, Malinowski ve diğer antropologların düşüncelerine sosyolojik bir teorik çerçeve sağlar: ancak aslında sadece, daha gelişmiş

---

4 Bazı yeni eleştirel analizlerde yapısal-işlevselciliğin ve özellikle Parsons'ın düşüncelerinin Amerikan sosyolojisindeki etkisi kesinlikle abartılmıştır. Amerikan sosyolojisinde Parsons'ın mücadele ettiği teori-karşıtı süregelen eğilimlerden ayrı olarak, sembolik etkileşimcilik her zaman yaygın bir etkiye sahip olmuştur ve olmaya devam etmektedir; Parsons'ın yazılarına genellikle karmaşık ve tartışmalı diye omuz silkilmiştir (buna sadece C. Wright Mills gibi radikal muhalifler dahil değildir).

5 Robert K. Merton, 'Manifest and latent functions'; Ernest Nagel, 'A formalization of functionalism with special reference to its application in the social sciences': iki yazı da Demerath ve Peterson'ın *System, Change and Conflict* adlı çalışmasında yer alır.

toplumlar için özellikle önemli -fakat yalnızca onlara özgü olmayan– sorunları kapsayacak biçimde temel değişiklikler yapıldığı takdirde.

Bu ikisine üçüncü bir yazar Stinchcombe'nin daha yeni bir çalışmasını[6] ekleyeceğim. Aslında işlevselcilik tartışmasına bir katkı değil, aksine aynı sorunlardan bazılarıyla ayrıntılı, daha gelişmiş bir yüzleşme olan bu çalışma doğrudan Mertoncı çizgide yer alır.

Merton: işlevselciliğin sistemleştirilmesi

Merton'ın işlevselcilik açıklamasındaki temalar elbette yeterince bilinmektedir: yazının sonraki bölümünde geliştireceğim iddialarla ilişkili olanları kısaca özetlemekle yetineceğim.

Merton açıklamasına işlevselcilik tartışmasına sonradan katılanları rahatsız eden bir noktaya dikkat çekerek başlar: 'işlevselci analizin bolluk ve çeşitliliği' (s. 10). Ancak o gerçeği kabullenmeyi önerir: bu çeşitlilik sistemleştirmeyi mümkün ve gerekli kılar. Bir işlevsel analiz sistemleştirmesinde teori ve yöntem ilişkisi kurulmalı, ayrıca empirik materyaller kullanmanın önemi bizzat gösterilmelidir. İşlevselci yönelimin katkılarını kapsamlı olarak tasvire çalışan, bu yüzden sonraki çoğu yorumcunun daha rafine yaklaşımlarından oldukça farklı bir yönelim içindeki Merton, empirik materyallere nispeten daha fazla ilgi gösterir. Merton'ın tartışmasının temel özellikleri aşağıdaki gibi sıralanabilir. Evvelâ önceki literatürün belirli kusurları açıklanmalı veya giderilmelidir.

1) 'İşlev/fonksiyon' teriminin kesin tanımı yapılmalıdır. Terim, matematikteki teknik anlamı kadar, 'halka açık toplantı' gibi oldukça farklı gündelik kullanımlara da sahiptir. Ayrıca, ço-

6 Arthur Stinchcombe, *Constructing Social Theories*, New York, 1968

ğunlukla onunla aynı anlamda kullanılan birçok farklı terim vardır: bunlar arasında 'amaç' ve 'sonuç' terimleri de bulunur. Aktörlerin 'öznel durumlar'ını anlatan kavramları eylemin sonuçlarını anlatan kavramlardan ayırmamız gerekir. Merton'ın sözleriyle, 'Toplumsal işlev *gözlemlenebilir nesnel sonuçları* anlatır, yoksa *öznel yönelimleri* (hedefler, güdüler, amaçlar'ı) değil.' (s. 14). Kişinin yapmaya niyetlendiği şeyle eyleminin sonucu her zaman örtüşmeyebilir.

2) Antropolojide işlevselciliğin bazı tipik vurguları gözden geçirilmeli ya da tamamen reddedilmelidir. Merton'ın Radcliffe-Brown'la ilişkilendirdiği, toplumun 'işlevsel bir birlik' veya örtük uyuma sahip olduğu tezi terk edilmelidir. Veya en azından, bu tez bir aksiyom olarak alınamaz: bir toplumun bütünleşme derecesinin somut durumlara göre değişebileceği kabul edilmelidir. Benzer şekilde, Malinowski tarafından ifade edilen 'evrensel işlevselci postüla', yani her standartlaşmış toplumsal pratik ve kültürel unsurun kendi sürekliliği bakımından bir işleve sahip olduğu düşüncesi de tartışmalıdır. Ayrıca, Malinowski'nin işlevsel ihtiyaçların 'vazgeçilemezlik'leri iddiası da sorgulanmalıdır. Örneğin, 'din her toplumda belirli vazgeçilemez işlevlere sahiptir' iddiası bir karışıklığı gözlerden saklar: aslında, toplum için gerekli olan din kurumu mudur, yoksa yerine getirdiğine inanılan işlevler mi? Bir toplumun mevcudiyetinin belirli işlevsel ön-gerekleri zorunlu kıldığını söylemek belirli özel kurumların vazgeçilemez olduklarını söylemek anlamına gelmez, zira aynı işlevler farklı kurumlar tarafından yerine getirilebilir.

3) Merton işlevselciliğin tabiatı gereği 'muhafazakâr' olduğu suçlamasını çürütmeye çalışır: ona göre, önceki paragraftaki vurgulardan vazgeçildiğinde bu iddiayı savunmak artık imkânsızdır. Merton, bunu kanıtlamaya çalışırken, muhafazakâr olmayan yeni bir işlevselci şema geliştirmeye çalışır; mevcut olanı kaçınılmaz olanla özdeşleştirme Marx ve Engels'in 'diyalektik materyalist' anlayışıyla tamamen uygunluk içindedir –Mer-

ton'dan sonraki birçok yazar bu kanıtı kullanma gereği duymuştur.[7]

Merton'ın böyle bir revizyon girişimiyle ilişkili olduğunu düşündüğü unsurlar arasında en önemlileri şunlardır:

4) İşlevler, '[standart pratikler veya unsurların] mevcut bir sistemin adaptasyonu veya uyumunu mümkün kılan gözlenmiş sonuçları' olarak tanımlanır (s. 43). İşlev, sistemin 'adaptasyonu veya uyumu'na karşı işleyen olguları anlatan olumsuz işleve karşıt bir unsur olarak alınır.

5) İşlevsel analiz 'bir sonuçlar toplamının net dengesi'ni değerlendirmeyi gerektirir: belirli bir toplumsal pratik, örneğin, bazı açılardan veya belli düzeylerde bir parçasını oluşturduğu sistem için işlevselken, başka açılardan veya başka düzeylerde olumsuz-işlevlere sahip olabilir.

6) 'Sistemin uyumu veya adaptasyonuna katkıda bulunan, sistem içindekilerin niyetlendikleri veya kabul ettikleri nesnel sonuçlar' anlamına gelen açık işlevleri (s. 43) niyetlenilmeyen veya kabul görmeyen gizli işlevlerden ayırmak gerekir.

7) Sosyal sistemlerin işlevsel ihtiyaçları ve gerekleri analizi oldukça farklı işlevsel alternatifler olduğu kabulüyle tamamlanmalıdır. Ancak, belirli bir örnekteki mevcut değişme imkânları 'toplumsal yapının unsurlarının karşılıklı bağımlılığı'ndan kaynaklanan 'yapısal kısıtlamalar'la sınırlıdır (s. 44).

Nagel: eleştirel bir düzeltme

Merton'ın yazısı epeyce tartışılsa da, onun görüşlerini aynı dönemde biyolojide sağlanan gelişmelerle ilişkilendirmeye çalışarak sempatik bir eleştiri yazan Nagel'inki kadar kapsamlı bir

---

7 Örneğin, Pierrre L. van Berghe, 'Dialectic and functionalism: toward in synthesis', Demerath ve Peterson'ın adı geçen çalışması içinde.

eleştiriye az rastlanır.[8] Nagel, girişimine, (örneğin, biyoloji ve sosyolojiyi kimya, fizik gibi 'analitik' bilimlerle karşıtlık içinde olan ve 'varlığın elementlerden önce geldiği' 'sentetik' disiplinler olarak gören Comte'un işaret ettiği) geleneksel bir hususa dikkat çekerek başlar: işlevsel kavramlara biyoloji dışındaki bilimlerde nadiren rastlanır. Bu fark, biyolojinin çevredeki değişimlere ayak uydurmaya çalışan varlıkları araştırmasına bağlı görünmektedir. İşlevsel analiz, çevreye ayak-uydurma yeteneğinden yoksun sistemlere değil, sistemler olarak alınan bu varlıklara uygundur.

Nagel Merton'ın açıklamalarındaki belirsizlikleri ortaya koymaya çalışır: ona göre, Merton aslında önceki literatürü açıklamaya yönelse de, bu amacına ulaşamaz. Bu belirsizlikler, ilk olarak, onun tartışmasında 'öznel eğilimler'e yüklenen önemle ilişkilidir. Nagel'e göre, Merton'ın –açık işlevler kategorisi ayrımı yaparken– niçin aktörlerin amaçları ve güdüleriyle özel olarak ilgilendiği yeterince açık değildir. Niçin öznel yönelimleri diğer değişkenler gibi sadece sistematik bir değişken olarak almayalım? 'Düşüncedeki-öznel-amaç' bir değişken olarak alınmadığında özel bir işlev tipi belirlenmediği için, Merton'ın açık ve gizli işlevler tartışması gereksiz hale gelir; öte yandan, eğer öznel amaç bir değişkense, ayrım, işlev tipleri arasında değil, –Merton'ın kullandığı anlamda– temel 'unsurlar' arasında bir ayrımdır. Hempel, görünüşe bakılırsa, öznel durumları işlevsel değişkenler olarak almanın daha faydalı olduğu sonucuna varır: böylece, 'niyetlenilmiş ve kabul gören' bir sonucun işlevsel sonuçlarını, sonucun ilgili kişiler tarafından bilinmediği koşullardan potansiyel açıdan farklı şeyler olarak alabiliriz. Hempel, Merton'ın işlevsel sonuçlar tartışmasının yeterince açık olmadığına inanır. Bir unsurun 'işlev'i, basitçe, bir sistemin –kendi varlığını sürdürmesine hizmet eden– karakteristiğine veya bu karak-

8 Ayrıca, karşılaştırınız: Nagel, 'Concept and theory formation in the social sciences', *Science, Language and Human Rights*, Philadelphia, 1952; ve Carl G. Hempel, 'The logic of functional analysis', *Aspects of Scientific Explanation*, New York, 1965.

teristiğin ürettiği ve ilgili sistemin 'adaptasyonu yahut uyum'una katkıda bulunan etkiler bütününü anlatabilir. Ancak bu Merton'ın 'işlevsel sonuçların net dengesi' kavramını kullanmayı zorlaştırır, belki de imkânsız kılar, zira bunu bir 'net denge' olarak değerlendirebilecek 'nihaî' veya 'kesin' bir temel-sınır yoktur. İşlevler ve olumsuz-işlevler, sistemin –analizcinin açıklamaya çalıştığı– belirli özellikleri bakımından ilişki içindedirler.

Nagel, Merton'ın 'işlevsel alternatifler' ve 'yapısal kısıtlamalar' açıklamalarının bizzat açıklanmaya muhtaç olduğunu göstermeye çalışır. Merton bu ayrımların içerimlerini ortaya koyamaz. Bir 'işlevsel alternatif' bir başkasıyla aynı işlevi yüklenen bir başka alternatif unsuru anlatabilir –Merton'ın dikkate aldığı tek anlam. Veya o (muhtemelen diğerleriyle birlikte) sistemin belirli 'ihtiyaçlar'ını karşılayan alternatif bir *işlevi* anlatabilir. Aradaki fark potansiyel değişmelerin işlevsel analizleri açısından önemlidir: 'yapısal kısıtlama', sadece ilk anlamda ilişkilendirildiğinde, büyük ihtimalle ikinci anlamda ilişkilendirilenden daha dar bir anlamda anlaşılma ve 'muhafazakâr' bir yaklaşım olma ihtimali vardır.

Bu hususlar, bana göre, Nagel'in tartışmasının eleştirel kabulünü gerektirir. Bu çalışmayı bilmeyen okurlar için, Nagel'in Merton'ın analizini büyük ölçüde benimsediğini ve aslında onu bir dizi formel önermeye dönüştürmeye çalıştığını belirtmek muhtemelen faydalı olacaktır.

Stinchcombe: işlevselcilik ve teori inşası

Stinchcombe'nin işlevsel analizin mantığı üzerine değerlendirmesi sözünü ettiğim bu çalışmalardan daha yeni (1968) bir kaynaktır. Bu analiz, işlevselciliğin –diğer analizler gibi– bir açıklama stratejisi olarak sunulduğu, 'eklektik' bir yöntem tartışması bağlamında yapılır ve Stinchcombe'nin bahsettiğim çalışmasının sadece bir bölümüdür.

İşlevsel açıklama, Stinchcombe için, 'çok bileşenli' teorik şemalar içinde yer alan bir nedensel-açıklama tipidir. 'İşlevsel açıklamayla', ona göre, 'bazı davranışlar veya toplumsal düzenlemelerin *sonuçlar*ının ilgili davranışın *nedenler*inin temel unsurları oldukları düşüncesini anlatıyoruz' (s. 80). Nedensel olarak ilişkili üç etken vardır: 'yapı veya yapısal faaliyet', 'dengeleyici değişken' ve ikisi arasındaki ilişkiyi bozan 'gerilimler'. Bunlara, evrimsel biyolojiden, kan şekerinin sabit düzeyde kalmasında karaciğerin faaliyetleriyle ilişkili bir örnek verilir. Beslenme farklılıkları vb. nedeniyle, sindirim sisteminden karaciğere gelen kanın şeker içeriği büyük çeşitlilik gösterir. Bu yüzden, işleyen bir karaciğer geliştiren hayvanlar veya hayvan türleri buna sahip olmayanlar pahasına hayatta kalma eğilimi gösterirler. Stinchcombe'ye göre, 'gerilim' burada gerekli bir unsurdur, zira sindirim faaliyeti sabit kalsaydı 'işlevsel karaciğer'e sahip hayvanların varlıklarını sürdürmelerini sağlayan ayıklayıcı bir hayatta-kalma eğilimi olmayacaktı. Bu örnekte, şeker depolama yapısal bir faaliyeti, kan şekeri düzeyi dengeleyici değişkeni ve sindirim taleplerindeki çeşitlilikler de ikisi arasındaki gerilimi simgeler.

Stinchcombe işlevsel analizin nihaî-denge (equifinality) koşullarında uygun olduğunu ileri sürer. Nihaî durumlar kapalı sistemlerde, ilke olarak, başlangıç koşullarına göre açıklanabilir. Öte yandan, biyolojik ve sosyal sistemlerde tekbiçimli bir sonuç farklı tipte etkinliklerin tekrarlanmasıyla ortaya çıkabilir. Nitekim, sosyal organizasyonlar, 'hedeflerine normalde çevredeki belirsizliklere rağmen ulaşmaya çalışırlar', ancak onlar bunu farklı biçimlerde yaparlar: örneğin, dış değişmeler karşısında esnek davranmaya, piyasaları doğrudan kontrole çalışarak, tahminlere dayalı plânlamalarla vb. 'Böyle bir nihaî-denge kalıbı, örgütsel davranışın belirsizliği azaltma temelinde işlevsel bir açıklamasını yapmayı mümkün kılar' (s. 81).

Stinchcombe işlevselciliğin 'muhafazakâr' doğası ve Marksizm'le ilişkisi temalarına da değinir. O da, Merton gibi, 'işlev-

sel teorinin mutlaka muhafazakâr olması gerekmediği'ni, 'bu teoriye içkin retorik bir fırsat' bulunduğunu öne sürer (s. 91). Bu fırsatın kaynağı, dengeleyici değişkenlerin ahlâken arzu edilir ve denge bozulmalarının kesinlikle olumsuz görülmesi ihtimalidir. İşlevsel analiz, belirli yapıların ahlâken arzu edilir olmadığı düşünülen olgulara süreklilik kazandıracak biçimde işledikleri veya belirli grupların yararına oldukları gösterilerek, radikalizmin hizmetine sunulabilir; "Marx'ın da farkında olduğu gibi, bazı sonuçlar diğerlerinden daha önemlidir" (s. 99).

İşlevselciliğin cazibesi

Bu işlevsel analiz yorumlarının eleştirel değerlendirmesine geçmeden önce 'sosyal bilimlerde işlevselci kavram veya yaklaşımları bu kadar cazip kılan nedir?' sorusuna kısaca değinmek istiyorum.

İşlevselci analizin ondokuzuncu yüzyıldaki gelişimine bakıldığında, önceden belirttiğim gibi, işlevselci kavramların evrimci biyolojinin etkisiyle yaygınlık kazandığı açıkça görülür. Modern işlevselciliğin kaynağını evrimci yaklaşımdan kopmaya kadar götürmek mümkün olsa bile, çok az işlevselci, sosyal bilimlerdeki işlevsel analizin biyolojideki işlevsel analizle ortak temel mantıksal tekbiçimliliklere sahip olduğu görüşünü terk etmiştir. Yukarıda kısaca aktarılan üç açıklamada, sözgelimi Merton'ın çalışmalarında fizyolog Cannon'un yazılarından faydalanılır, fakat Merton 'organizmacı sosyoloji düşkünlerini uzunca süredir büyüleyen çoğunlukla uygunsuz analojiler ve homolojileri benimseme hatasına düşmez' (s. 40). Hempel'in tartışması, açıkçası, Merton'ın analizini makro-biyolojinin yerleşik ilkeleri ışığında açıklama girişimidir. Stinchcombe çalışmaları gerçekte Cannon'un görüşleri üzerinde önemli bir etkiye sahip ondokuzuncu yüzyıl fizyologu Claude Bernard'ın yazılarından faydalanır.

Muhtemelen, sosyal bilimlerle biyoloji arasında bir ilişki kurmaya iten üç temel faktör vardır. İlk faktör, basitçe, sosyal bilimler ve doğa bilimleri arasında –en azından doğa bilimleri elementlerden oluşan kapalı sistemlerle veya toplam popülasyonlardan çok daha karmaşık 'açık' sistemlerle ilgilendikleri sürece– açık bir mantıksal birlik olduğunu gösterme arzusudur. Girişimi başlatanın muhtemelen sadece sosyolojik taraf olmadığı belirtilmelidir. Cannon'un yazıları, örneğin ondokuzuncu yüzyıl sosyal teorisindeki 'organizmacılık'la büyük paralellik içinde, organik benzetmeler kullanarak, kendi teorilerini toplumsal kurumları da açıklayacak biçimde genişletme çabasını içerir. İkinci faktör, açıkçası, toplumsal organizasyon biçimlerini karşılıklı bağımlı unsurlardan oluşan bütünlüklü birlikler olarak görmenin faydalı, aslında gerekli olduğu inancıdır. Elbette 'karşılıklı-bağımlılık' farklı biçimlerde anlaşılsa da, bu deyim genellikle 'karşılıklı etki' kavramına dayanır: bir parçayı etkileyen bir değişiklik, nihayetinde bu değişikliğin asıl kaynağını etkileyecek biçimde geri-etkide bulunarak, diğer parçalar üzerinde tepkimelere sahip olma eğilimi gösterecektir. Bu denge uzun süre devam ettiğinde fizyolojide gözlenen dengeleyici ilkeler sosyal sistemler için de söz konusu olur. Üçüncü faktör, sosyal sistemlerin toplumsal eylemin niyetlenilmemiş sonuçlarıyla işleyen bir 'gizli ereklilik' sergilediği inancıdır. Merton'ın açık ve gizli işlevler ayrımı sosyal bilimlerdeki işlevselci teorinin tamamlayıcı bir özelliğidir: toplumsal kurumlar kendileriyle ilgili aktörlerin amaçlarından zorunlu olarak çıkartılamayacak bir ereklilik sergilerler. Sosyolojik işlevselcilikte bu inanç, *her zaman* nihayetinde, toplumların varlıklarını sürdürebilmek için karşılamaları gereken 'sosyal ihtiyaçlar'ı olduğu kabulüne dayanır. Buradaki ereksel unsurun normalde biyolojik adaptasyona benzer biçimde işlemesi gerektiği varsayılır: 'ihtiyaçlar' 'hayatta-kalıcı değer'i kolaylaştırmalarına göre tanımlanırlar.

Farklı tipte dördüncü bir faktör daha vardır: ideolojik inanç. Bu sorun işlevselci tartışmanın merkezinden kesinlikle uzak değildir. Daha sonra kısaca dönmeyi düşünsem de, bu yazıda onu

ayrıntılı olarak ele almayacağım. Ancak belirtilmesi gerekir ki, işlevselci anlayışların siyasal 'muhafazakârlık'la sadece olumsal ilişki içinde oldukları şeklindeki (geleneksel) tezi bu anlayışların toplumsal düşünce tarihleriyle desteklemek zordur. Bir başka yerde belirttiğim gibi,[9] 'muhafazakârlık' gerçekte bu ilişkiyi açıklamakta kullanılabilecek uygun kavram değildir; ancak, Comte'dan Spencer, Durkheim ve Parsons'a kadar, işlevselci terminolojide, ilerlemeyi düzenle mutlaka uzlaştırma pahasına radikal politikaların reddedildiği gözlenir. Elbette bu tespit, Merton'ın da belirttiği gibi, bu görüşlerle işlevselcilik arasında mantıksal bir bağ olduğunu göstermez.

İzleyen bölümlerde işlevselci analizin *kod-açımını*[*] (decoding) yapmaya ve bu yaklaşımın belirli zayıf noktalarını ele almaya çalışacağım: ancak, öznelcilik lehine onun vurgularını reddetmeyi değil, aksine bu vurguları farklı bir teorik şema içinde yeniden ele almayı düşünüyorum. Bu amacıma ulaşmak için, aslında özel bir dikkatle üzerinde durduğum üç açıklama biçimine yoğunlaşacak ve işlevselciliğin yetersizliklerini aşağıdaki başlıklar altında değerlendireceğim: işlevselcilik ve niyetli/yönelimsel veya amaçlı eylem; işlevselciliğin açıklayıcı içeriği; ve 'sistem' ve 'yapı' kavramları.

İşlevselcilik ve niyetli eylem

İlk kod-açımı: *işlevselcilik, amaçlı insan eylemini sadece sınırlı ve yetersiz düzeyde açıklama imkânı sağlayan erekçi bir teoridir.* Her temel sosyal teori okulu niyetli eylemi açıkça veya üstü örtülü ele almaya çalışır. Ancak, çoğu işlevselci şemada amaçlar

9 'Classical sociological theory and the origins of modern sociology', *American Journal of Sociology*, vol. 81, 1976

* Kodlananları etiket ya da kategorilerinden azat etme, onların kendilerini kavramsallaştıran yabancı anlam yüklerinden bağımsız, gerçek anlamlarını açığa çıkarma işlemi (*Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul Şubat 2000).

toplumsal değerlerin 'içselleştirilme'si olarak alınır: Comte'la başlayıp Durkheim tarafından sürdürülen ve Parsons'ta en ileri düzeyine ulaşan bu görüş belirli bir süreklilik sergiler. Bir başka yerde[10] eleştirdiğim bu görüşle doğrudan yüzleşmeyi düşünmüyorum. Analiz edeceğim problemler üstte ana-hatlarıyla ifade edilen üç işlevselci yorumda yer alan daha kısmi amaçlı eylem yaklaşımlarıyla yeterince açıklanabileceği için, bu yüzleşmeye gerek görmüyorum.

Nagel, Merton'ın –aslında 'öznel' niyeti 'nesnel' sonuçlardan ayırmaya çalıştığı– açık ve gizli işlevler ayrımını, ["öznel eğilim"in] niçin *genel* işlevsel analiz paradigmasının özel bir kategorisi olarak aldığı yeterince açık değildir' (s. 82) diyerek eleştirir. Stinchcombe, görünüşe bakılırsa, bu konuda aynı fikirdedir; zira o, Nagel'den söz etmese de, özellikle 'güdü'yü işlevsel analizin örnek-modeli olarak alır, ancak tam modeli olarak değil. Birinin bir şey 'istediği'ni söylemek, Stinchcombe için, 'davranışın sonuçlarının bu isteğin temel nedeni olduğu'nu söylemektir –onun için, işlevsel açıklamanın temel özelliği. Ona göre, istemek tanım gereği sonucu içinde barındırır, elbette aksi doğru değildir.

Artık Merton, açık ve gizli işlevler ayrımı yaparken, 'isteme'yle ilişkili 'öznel ifadeler'in genelde işlevlerin özel bir örneği olarak alınması problemini kesin olarak çözmeye, yani niyetli eylemin erekliliğini sonuçlarının gizli erekliliğinden ayırmaya çalışır. Stinchcombe, istemeyi 'davranış kendi sonuçlarınca meydana getirilir' şeklinde genel bir konumlar kategorisi örneği olarak alırken kesinlikle hatalıdır. Zira, niyetlenme ve istemede davranışın nedeni, ulaşılan *durum* değil, aksine bu davranışı gerçekleştirme arzusudur. Bir kişi bir şeyi istese bile ona ulaşacak bir eylem akışı başlatmayabilir: ve *aksine*, bir istek aktörün davranışından tamamen bağımsız olaylar sonucunda gerçekleşebilir. Ancak işlevsel analiz açısından daha önemlisi, bir eylem akışı

10 *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*, London [New York], 1976.

başlatılırken sahip olunan niyetler veya güdü *ile* kişinin bu eylemi başlatırken ulaşmayı beklediği şeyler arasında temel farklar olabilir. Eylemin 'niyetlenilmemiş ve onaylanmayan sonuçlar'a sahip olduğu tezi, Merton'ın açıkça gösterdiği gibi, fizyolojideki işlevsel analizden farklı olarak, sosyal bilimlerdeki en mütevazı sofistike bir işlevsel analiz şemasının gerekli unsurudur.

Ancak Merton'ın açık ve gizli işlevler ayrımı dikkatli incelemeye gelmez. Zira Merton 'niyetlenilmemiş' sonuçlar terimini bazen 'onaylanmayan' bazen 'beklenilmeyen' anlamında kullanır.[11] Ancak, bu terimler aynı anlama gelmez. Toplumsal eylem teorisi için büyük öneme sahip olan bu fark determinist eğilimli birçok sosyal teori okulunda gözden kaçar.[12] Durkheim'in intiharı açıklama biçimi bu eğilimi ortaya koymak için uygun bir örnektir. Durkheim intiharı, meşhur ifadesiyle, 'doğrudan veya dolaylı olarak kurbanın bu sonuca yol açacağını bildiği olumlu ya da olumsuz bir eylemden kaynaklanan bütün ölüm örnekleri'[13] olarak tanımlar. Durkheim burada, tamamen bilinçli –muhtemelen niyetli– olarak, özel bir sonuca yol açacağı bilinen bir şeyi yapmak *ile* özel bir sonuca yol açmaya niyetlenerek bir şey yapmak arasındaki farkı görmezden gelir.[14] Bunlar arasında bir fark olduğunu kabul etmemek, zorunlu olarak, eylemin nedensel açıklaması *ile* insanların belirli davranışlarda bulunurken sahip oldukları niyetler, gerekçeler, güdüler, vb. arasında ilişki yokmuş gibi bir tanım yapmaya götürür. Bir kişi belirli bir davranış akışını belirli bir sonuca yol açabileceğini bilerek başlatabilir, ancak kişi bunu iki nedenle yapabilir: ya sonucuna –onun gerçekten de bir başka şeyden, *y*'den sonraki bir şey olmasına– al-

11 Bu durum metnin her yerinde açıkça görülür.

12 Ortodoks işlevselcilikte amaçlı eylemle ilgili tipik bir tartışma için, bkz. Sztompka, adı geçen alıntı, s. 112 ve devamı.

13 Emile Durkheim, *Suicide* [Glencoe, 1951], London 1952, s 44 (*İntihar*, Fransızca'dan çeviren: Özer Ozankaya, T.T.K. Basımevi, Ankara, 1986).

14 Peter Winch, *The Idea of Social Science*, London, 1963 [New Jersey, 1970]; (*Sosyal Bilim Düşüncesi ve Felsefe*, İngilizce'den Çeviren: Ömer Demir, Vadi Yayınları, Ankara 1994) özellikle de, Alasdair MacIntyre, 'The idea of a social science', Bryan Wilson , *Rationality*, Oxford 1970 [New York, 1971], s. 124–125 ile karşılaştırınız.

dırmadığı için, ya da arzu edilmeyen bir sonuç olan *y*'nin ortaya çıkabileceğini bilmesine rağmen *x*'e ulaşmaya çalıştığı için. Kendine zarar vermek, bir yandan, aktörün eylemiyle ulaşmak istediği ve niyetlendiği bir şeyken, öte yandan, görünürdeki başka bir hedefe ulaşmak için kabul etmeye hazır olduğu veya riske ettiği bir şeydir.[15]

Merton 'niyetlenilen' ile eylemin bir sonucunun ortaya çıkarması 'beklenen' arasında fark olduğunu kabul etse bile, bu konuda hiçbir açıklama yapmaya çalışmaz, zira o bu terimleri birlikte ve birbirinin yerine kullanır. Açık ve gizli işlevler ayrımını önceki işlevselci literatür için daha yeni kılan, muhtemelen onun *terimleri* bu şekilde kullanmasıdır. Amaç ve işlev ayrımı, aslında Durkheim tarafından *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*[*] kadar diğer çalışmalarında da daha temel düzeyde kuvvetle vurgulanmıştır. Ancak 'açık işlevler' kavramı, sadece *a)* kişinin gerçekleştirmeye niyetlendiği bir sonucun ortaya çıkacağını bilmesini değil, ayrıca *b)* bu sonucun belirli bir sosyal sistem için hangi şekilde işlevsel (veya 'açık olumsuz işlevler' örneğinde olumsuz işlevi) olduğunu bilmesini de ima ettiği sürece, bundan fazlasını anlatır. *a maddesi* söz konusu olduğunda 'niyetlenilen' ve 'beklenen' birlikte kullanılsa da, Merton'un tartışmasının *b* konusunda net olmadığı belirtilmelidir. Yine de, aynı ayrımlar geçerlidir. Belirli bir *işlev*in –'açık bir işlev'in varolması için– belirli bir sonuca sahip olması gerektiğini bilmek veya bu eylemi yapmaya niyetlenmek o eylemi garanti eder mi? Eğer bu kavram Merton'ın 'işlevsel sonuçların net dengesi' kavramıyla ilişkilendirilmeye çalışılırsa sorun tamamen karmaşık bir hâl alır. Bir aktör yaptığı şeyin bir dizi kapsamlı işlevsel ve olumsuz-işlevsel sonucundan bir kısmını –muhtemelen onun dört olası açık/gizli/işlevsel/olumsuz-işlevsel kombinasyonunu bir araya getire-

15 Böyle bir ayrım sadece mantıksal düzeyde geçerlidir: intihar davranışıyla ilişkili birçok somut örnek açıkça formüle edilmiş bir 'ölme isteği'ni değil, aksine bunun diğer güdülerle karışık bir halini içerir. Yine de, bu hiçbir şekilde esas noktayı kapsamaz.

* *Toplumbilimsel Yöntemin Kuralları*, Fransızca'dan Çeviren Celal Bali Akal, Bilim/Felsefe/Sanat Yayınları, İstanbul 1985.

rek– gerçekleştirmeye niyetlenebilir (ve onlar hakkında bilgi sahibi olabilir). Son olarak, daha muğlak fakat daha önemli bir şey daha vardır. Merton, belirli bir unsurun işlevinin açık bir işlev olması için hangi özelliği taşıması gerektiğini *kimin* bilmesi gerektiğini ve yine bu işlevi gerçekleştirmeye çalışanın *kim* olduğunu belirtmez. O sadece, açık işlevlerin 'sistem içindeki' (s. 43) ilişkili aktörlerin niyetlendikleri ve onayladıkları şeyler olduklarını söyler. Ancak hangi aktörlerin? Onların, davranışları söz konusu işlevsel sonuçlara yol açanlar oldukları söylenebilir. Belki de Merton'ın anlatmak istediği budur. Ancak, bir sosyal sistem içinde yer alanların *diğerlerinin* davranışlarının işlevsel sonuçlarını bildikleri, ancak başkalarının bu sonuçların farkında bile olmadıkları durumlar kolayca söz konusu olabilir. Böyle bir durumun önemini görmek hiç de zor değildir: o bilenlerin bilmeyenler üzerindeki gücüne muhtemelen katkıda bulunur ve bu gücün ifadesidir.

Bu durum, öncelikle çok net, kapsamlı gibi görünen açık ve gizli işlevler ayrımında, hem niyetli eylemin doğasıyla hem de bunun sosyal teori açısından içerimleriyle ilgili farklı temel problemlerin tamamen göz ardı edildiğini gösterir. Bu problemlerden bazılarına daha sonra değineceğim. Ancak şimdiye kadar söylenenler sadece açık/gizli ayrımıyla ilgilidir, yoksa şimdi yeniden ele alacağım 'işlev' kavramıyla değil.

İşlevselciliğin açıklayıcı içeriği

İkinci kod-açımı: *işlevselcilik, 'işlev' teriminin –ereklilik anlamında– gereksiz olduğu veya yanlış kullanıldığı bir sosyal teoridir.* İşlevselci tartışmalarda 'işlevsel analiz nedensel analiz midir?' sorusu sıkça yer alır. Asıl mesele, Comte'un fizik teorisinden aldığı terimler kullanılırsa, 'statik'/'dinamik' karşıtlığıyla veya Radcliffe-Brown'ın terminolojisindeki 'eşzamanlı'/'artzamanlı' araştırmalar ayrımıyla ilişkilidir. Durkheim bu ayrımın iş-

lev ve neden ayrımıyla ilişkili olduğunu düşünürken yalnız değildir. Elbette burada kesinlikle ilişkili olan, işlev kavramının erekli niteliğidir: zira, davranışın sonucu nasıl aynı anda onun nedeni olabilir? Bu yüzden, Durkheim'in yaptığı gibi, –sonuçların doğrusal bir çizgi içinde nedenlerin ardından geldiği durumlarda– olguların kökenleriyle ilgili tarihsel açıklamalar için 'nedensel açıklama' terimini kullanmak ve 'işlevsel açıklama'yı farklı bir şey olarak almak zorundayız.[16]

Bu görüş *ilk bakışta* işlevselcilikteki gözde psikolojik örneklerle desteklenebilir gibi görünür. Başka deyişle, bedenin bir organının işlevlerinin bu organa varlık kazandıran nedenlere fazla –muhtemelen hiç– atıfta bulunmadan ele alınabileceğini düşünebiliriz. Ancak bu aldatıcıdır. 'Beynin işlevi sinir sistemini düzenlemektir' gibi bir ifade, ilke olarak, 'beyindeki birçok farklı olayın sinir sisteminin diğer kesimlerindeki farklı olaylar üzerindeki tipik etkileri' hakkında nedensel ifadelere dönüştürülebilir.[17] Yukarda ele aldığım üç işlevselci anlayış da, 'işlev'in 'işlevsel etki' veya 'işlevsel sonuç' olarak alınabileceği iddiasında hemfikir görünür. Bu durumda, onlara göre, işlevsel ve nedensel açıklama arasında ne gibi bir fark olabilir?

Stinchcombe buna oldukça açık bir cevap verir. İşlevsel açıklama özel bir nedensel açıklama *tipi*dir; ve ona göre, tereddütsüz, bu açıklama tipinin "eylemin sonuçları bu eylemin nedenlerinin unsurlarıdır" önermesinin 'evrik' hali olduğunu söyleyebiliriz. Bu, gerçekte, –nihaî-dengeye göre açıklanan– bir dengeleyici sürece işaret eder görünür. Böylece Stinchcombe için, 'nihaî-denge içeren nedensel yapıları yetersiz göstermek doğru değildir' (s. 82). Bu yargı onun analiziyle uyumludur, zira onun için, işlevsel açıklamanın genelde bir nedensel açıklama alt-tipi olması gibi, isteme de genelde bir işlevsel açıklama alt-tipidir. Stinchcombe söylemese de, bu 'istemeler' veya aktörlerin özel-

---

16 Karşılaştırın: Hempel, adı geçen alıntı.

17 Karşılaştırın: Ronald Philip Dore, 'Function and cause', Demerath ve Peterson, *System, Change and Conflict*, s. 412-413.

likleri 'sistem ihtiyaçları'dan ayrılabilir. Çünkü dengelenme, işlevsel analiz örneğini kullanırsak, sistem kavramıyla birleştirilmelidir. Dengeleyici bir süreç, –aslında Stinchcombe'nin 'nedensel döngü' olarak adlandırdığı şeyin işleyişiyle– bir elementteki değişimlerin, ayrıca ilk elementte yeniden-uyuma yol açarak, bir başkasında değişimler yarattığı bir tür adaptasyondur. Ancak, bu unsur, içinde yer aldığı sistemin devamı veya sürekliliğiyle ilişkilendirilmedikçe 'işlevsel' olarak adlandırılamaz. Aksi takdirde, 'işlev' terimi yeniden gereksiz hale gelir. Bir dengelenme süreci, bazı 'plânlı hedefler'le işlediği veya bazı ihtiyaçları karşıladığı söylenemedikçe bir nedenler ve etkiler topluluğu olmaktan öte gitmez.

İki şeyi vurgulamak istiyorum: sistem ihtiyaçları kavramı biyolojide bile daima 'istekler' veya 'çıkarlar'ın mevcudiyetini gerektirir; ve sosyal bilimlerde bu durum, neticede –daha önce gösterdiğim gibi, işlev kavramının kullanımına bağlı olan– sistem ihtiyaçları düşüncesinin karakteristik olarak geçersiz olmasına veya yanlış kullanılmasına yol açar. İşlevsel analiz, biyoloji ve fizyolojide, genelde, bedendeki özel bir denge mekanizmasının organizmanın varlığını sürdürmesine katkıda bulunan uyarlamalar içerdiğini göstermeye dönüşür. Bu anlayış, bana göre, organizmanın kendi varlığını sürdürmeyi 'istediğini' veya bu yönde 'bir ilgiye sahip olduğunu' varsayan bir kabule dayanır; ancak tuhaf olan, 'işlev' teriminin –dengeleyici süreçleri gerektirseler bile– sadece mekanik sistemlere uygun olmasıdır. Bir saatin çalışmasının ardındaki nedenden veya bir makinedeki karbüratörün belirli bir işlev yüklenmesinden söz edebiliriz, ancak bunlar –ihtiyaç veya ilgi unsurunun potansiyel insanî bir şey olarak bulunduğu– insan-ürünü şeylerdir. Sosyal sistemlerin, organizmaların aksine, varlığını devam ettirme yönünde ihtiyaçları veya ilgileri yoktur ve sistem ihtiyaçlarının aktörlerin isteklerini gerektirdiği kabul edilmediği sürece 'ihtiyaç' terimi yanlış kullanılmış olur. Elbette birçok işlevselci sistem ihtiyaçlarının isteklere bağlı olduğunu kabul eder ve Malinowski gibi bazıları bunu analizlerinin merkezine yerleştirir. Ancak, bağımsız sistem ihti-

yaçları varsa, gördüğümüz gibi, işlev kavramı gereksiz hale gelir, zira olması gereken tek ereklilik insan aktörlere aittir; ayrıca, onların davranışlarının niyetlendiklerinden farklı sonuçlara sahip oldukları ve bu sonuçların dengeleyici süreçleri gerektirebileceği kabul edilmelidir.

Ancak bu tespitte, 'hayatta kalma' teriminin işlevselci teorilere, evrimci biyolojide kullanılan analojiler temelinde sürekli girdiği bir başka yol dikkate alınmaz. Modern yapısal-işlevselciliğin kökleri ondokuzuncu yüzyıl evrimci antropolojisini terkle örtüşse de, onun önde gelen bazı taraftarlarının son zamanlarda yeniden evrimci modellere dönmeleri tesadüf değildir. Sonraki kesimde işlevselci toplumsal değişme anlayışlarının evrimci kavramlarla yakın ilişki içinde olduklarını öne süreceğim. Bu noktada, evrimi sadece 'hayatta kalmayı sağlayan işlevler'in muhtemel önemi açısından ele alacağım. Sosyal sistemlerin 'ihtiyaçlar'a sahip oldukları iddiası mantıklı olmasa bile, zaman içinde varoluşsal sürekliliğe sahip her toplumun belirli ihtiyaçları karşılaması *gerektiği*ni söyleyebileceğimiz çok sık ileri sürülmüştür. Benzer bir bakış açısında, başka toplumlarda bulunmayan özel toplumsal formlar veya kurumların bu toplumlara 'adaptasyon üstünlükleri' sağladığına ve, böylece, diğerleri pahasına onların hayatta kalmalarına yardımcı olduklarına inanılır.

Bu son bakış açısının, 'işlevsel gerekler'i vurgularken tamamen farklı gibi görünse de, aslında hiç de farklı olmadığı gösterilebilir. Sorgulayıcı bir yaklaşımla, iki tip işlevsel gerek olduğunu söyleyebiliriz. İlk tipe gerçekte 'totolojik' olanlar girer; bunlar, mantıksal bakımdan, 'insan toplumu' kavramında içkindirler. Aberle *vd.* iki işlevsel gerekten, örneğin, 'ortak zihinsel yönelimler'den ve 'rol farklılaşması ve rol tayini'nden söz ederler. Her toplumda, 'üyeler', diğer şeylerin yanı sıra, 'işgal ettikleri sosyal konumlara istikrar kazandıran, onları *anlamlı* ve öngörülebilir kılan bir zihinsel yönelimler bütününü paylaşmalıdırlar'; ve her toplumda düzenli olarak yerine getirilen farklı roller olması gerekir, 'aksi takdirde, herkes her şeyi yapabilecek veya hiçbir

şey yapılamayacaktır –bu, bir toplumun antitezi olan belirsizlik halidir'.[18] Fakat bu yazarlar, zaten toplumu, bunları kavramsal olarak onun gerekli unsurları kılacak biçimde tanımlamışlardır. Bir toplum 'kendine yeten bir eylem sistemi' olarak tanımlanır: bu tanımda 'eylem' zımnen, Parsons'ta olduğu gibi, ortak beklentilere yönelik 'anlamlı' davranış olarak; 'sistem' ise istikrarlı ilişkili etkinlikler olarak algılanır –bu karakteristikler, sonradan, gerçekte birbirlerinden bağımsızlarmış gibi alınır. İkinci olarak, toplumların 'adaptasyon yetenekleri'ni artıran faktörler vardır: sözgelimi, maddî çevre'ye uygun ilişki kurma' biçimlerinin gelişimi veya 'bir toplumun ve onun alt-sistemlerinin toplumsal olarak belirlenmiş hedeflere ulaşma araçlarının düzenlenmesi'[19]. Bu unsurlar, hâlâ tehlikeli bir biçimde, söz konusu yazarların 'toplum' anlayışıyla mantıksal ilişki içinde olmaya yakın durmaktadır, ancak bunların ayrılabileceğini kabul ettiğimizde, artık 'gerekler'den değil, aksine bazı toplumların diğerlerinden daha etkin biçimde geliştirme eğiliminde oldukları 'adaptasyon üstünlükleri'nden söz edilir. Bunlardan ilkini kısaca açabiliriz. Eğer ilk kavram, bir toplumdaki bireylerin hayatlarını sürdürebilmek ve üreyebilmek için gerekli maddî üretimi sağlamalarından başka bir anlama gelmiyorsa, toplum kavramının mantıksal içerimlerinden ilki içinde yer alma eğilimindedir: zira, bu yazarlar, zaten, bir toplumun 'bir bireyden daha uzun bir ömre sahip olma yeteneğinde kendine-yeten bir eylem sistemini, en azından üyelerinin cinsel yeniden-üretimiyle varlığını devam ettiren grubu'[20] gerektirdiğini kabul ederler. Öte yandan, kavram daha farklı bir anlama geliyorsa, bir toplumun, çevresini *hâkimiyeti altına almak* için belirli bir teknoloji geliştirme kapasitesi gibi karakteristiklere atıfta bulunmalıdır. Fakat bu özellik ona diğerleri üzerinde bir 'adaptasyon üstünlüğü' sağlayacaktır.

---

18 D. F. Aberle *et al.*, 'The functional prerequisites of a society', Demerath ve Peterson, a. g. y., s. 324 ve 326

19 a. g. y., s. 323 ve 327

20 a. g. y., s. 319

'Sistem' ve 'yapı' kavramları

Üçüncü kod-açımı: *işlevselcilik veya, daha özelde, yapısal-işlevselcilik sistem ve yapı kavramlarını hatalı bir biçimde özdeşleştirir.* Ancak hem 'sistem' hem de 'yapı' terimi yapısal işlevselci literatürde sürekli yer alır. Elbette, onlar sadece bu teoriye özel terimler değillerdir: 'sistem' kavramı, 'Genel Sistemler Teorisi'nde olduğu gibi, farklı sosyal ve biyolojik teorilerde kullanılırken, 'yapı' terimi hemen her yerde karşımıza çıkar, ancak son terim belirli bir düşünce geleneğini, 'yapısalcılığı' tanımlamak için de kullanılmıştır. Artık yapısalcılıkla özel bir ilişki içinde olmasa da, 'yapı' terimi 'açıklayıcı' bir biçimde kullanılır ve bu kullanım biçiminde temel veya derin yapıların yüzeydeki görünüşleri açıkladıkları düşünülür.[21] Terimin bu yapısalcı anlamı yapısal-işlevselcilikteki karakteristik kullanımından farklıdır: terim, yapısal-işlevselcilikte, genellikle görünen kısımlardaki –yani, genelde toplumsal ilişkilerde veya bir toplumdaki kurumların düzenindeki– gözlenebilir bir kalıbı anlatır. Yapısal-işlevselci yaklaşımda, ilgimizi görünenlerin ötesine yöneltmede açıklayıcı bir role sahip olan 'yapı'dan ziyade 'işlev' terimidir.

Yaygın biçimde 'gözlenebilir kalıplar'ı anlatmakta kullanılan yapı teriminin, işlevselci teoride çoğu kez 'sistem'le az çok aynı anlamda kullanılması şaşırtıcı değildir. Bir kalıp 'parçalar'ın süregiden düzenini anlatıyorsa, 'yapı'nın bir 'sistem' olabilmesi için ona sadece 'işleyiş'in katılması gerekir. Merton'ın yazıları dikkatle okunduğunda, örneğin, onun yapı ve sistem terimlerini çoğu kez birbirinin yerine kullandığı görülür. Ayrıca o, tartışmasının önemli bir kısmını işlev kavramının dikkatsiz kullanımlarını düzeltmeye ayırsa da, karşılaştırmalı bir yapı analizi yapmak yerine, yazılarında yapı terimini fazlaca sorgulamadan kullanır. Aynısı büyük ölçüde Stinchcombe'nin tartışması için de söylenebilir. Yapı terimine onun kitabının her yerinde rastlanır,

---

21 'Yapı'nın kullanım biçimleriyle ilgili çalışmalar için, *ayrıca*, bkz. Jean Piaget, *Structuralism*, London [New York] 1970; Raymond Boudon, *The Uses of Structuralism*, London, 1971, [New York, 1974].

ancak o da işlev teriminde olduğu gibi özel bir analize tâbi tutulmaz; işlevsel açıklamayla ilgili kesimlerde, 'yapı' terimi 'davranış', 'davranış kalıbı' ve 'yapı etkinliği' terimleriyle aynı anlamda kullanılır. Yapısal-işlevselci yazarlar yapı ve sistem terimlerini özdeşleştirme eğiliminde olsalar da, ikisi arasında onların da çoğu kez şeklen kabul ettiği bir fark vardır. Bu ayrım, esas itibariyle, bir organizma araştırmasındaki anatomi ve fizyoloji ayrımına denk düşer. 'Yapı' anatomik bir kalıbı, 'işlev' bu kalıbın nasıl işlediğini, 'sistem' de ikisinin birlikteliğini anlatır. Merton bu görüşü zımnen benimser. Örneğin Merton, 'işlevsel birlik postülası'na saldırırken Radcliffe-Brown'ın şu sözünü aktarır: bir sosyal sistem 'bir toplumun –yapının bütün toplumsal örf ve âdetleriyle birlikte tezahür ettiği ve varlığını sürdürmek için muhtaç olduğu– tüm sosyal yapısıdır'[22] (s. 16). Ancak Merton bu konuda açık bir yorum yapmaz.

'Anatomi' anlamında 'yapı' kavramı, belki de artık, örneğin, iskeletin ya da kalp ve karaciğer gibi organların kendi işleyişlerinden bağımsız olarak 'gözlenebildikleri' biyolojide savunulabilir. Burada bile ilgili organların işleyişlerinden bağımsız olduklarını varsaymak sıkıntı yaratabilir; ve onların sürekli 'ilerleme içinde' oldukları, başka deyişle, sürekli değiştikleri, oluştukları, yıprandıkları gibi bir anlam vardır. Bu ayrım, 'kalıplar'ın, gerçekte sadece insanî eylemlerle *üretildikleri ve yenidenüretildikleri* sürece varoldukları toplumsal hayata uygun düşmez. Genel 'yapısal-işlevselci' kullanıma göre, yapı ve sistem terimlerinin ikisine birden yer yoktur: yazarlar, dolayısıyla, bu ayrımı yaptıklarında bile, birini diğeri içinde alma eğilimindedirler. Belirli biçimlerde 'işleyen' 'yapılar' olamaz, ancak ayrı bir sistem kavramına da gerek veya yer yoktur; belirli biçimlerde 'işleyen' 'sistemler' olabilir, fakat bu durumda yapı kavramı gereksiz hale gelir. Zira yapısal-işlevselci kullanımda 'yapı' 'istikrarlı, kalıplaşmış düzen'e yakın bir şeyi anlatır. Kavram, toplum-

---

22 Alıntı Radcliffe-Brown'dandır: 'On the concept of function in social science', *Structure and Function in Primitive Society*, London [Glencoe], 1952.

sal hayata atıfta bulunduğunda, sadece insan eylem ve etkileşimleri içinde yeniden-üretilen düzenlilikleri anlatır; yani, yapı ve işlev kesinlikle birbirini gerektirir. 'İşleyen yapı' –yani, etkileşim içindeki düzenli, kalıplaşmış unsurlar– 'sistem'den başka bir şey değildir; zira parçaların karşılıklı bağımlılığı kavramı, istikrarlı olarak yeniden-üretilen kalıplar kavramı içinde zaten açıkça 'karşılıklı ilişkili unsurlar' biçiminde yer alır. Yapı ve işlev, burada, –birlikte 'sistem' olarak düşünülebilecek– 'birbirinden bağımsız gözlenebilir' olgular olarak alınamaz. 'İşleyiş'inden bağımsız olarak gözlenebilen ölü bir beden veya çalışmadığında gözlenebilen sağlam bir saat göz önüne alındığında bir ölçüde anlamlı olan bir şey, sadece 'işlerken' varolan insan toplumuna uygulandığında hiç de anlamlı değildir. (Yanlış anlamayı önlemek için belki de burada 'gözlemek' ibaresi içeren hiçbir ifade kullanılmamalıdır: bu ibarenin yerine kolayca 'kavramak' terimini geçirebiliriz.)

İşlev değilse de, yapı ve sistem kavramları korunmalıdır; ancak son iki terim yapısal-işlevselcilikteki özel kullanımlarından tamamen farklı biçimde alınmalıdır. Genellikle yapısal-işlevselci yazılarda karşımıza çıkan sistem kavramı uygun olmaktan uzaktır: sadece yapıdan açıkça ayrılmadığı için değil, aynı zamanda tipik bir 'parçaların karşılıklı bağımlılığı' olarak anlaşıldığı için. Gerek Merton gerekse Stinchcombe, sistem kavramının biyolojiden alınan bir dengelenme modeli temelinde yeterince açıklayıcı olduğunu düşünür: Stinchcombe, özelde, dengelenme sürecini veya nedensel döngüyü kendi işlev tanımının tamamlayıcı unsuru kılar. Sistem terimine başvurulması ve işlevselci yazarların 'geri-bildirim' gibi terimleri hiç de nadir olarak kullanmamaları, işlevselcilik ve sistemler teorisinin az çok aynı olduklarını gösterir: sanki işlevselcilik sistemler teorisinin bir prototipidir. Ancak, dengelenme, farklı yorumcuların da belirttiği gibi, geri-bildirim kadar uygun bir kavram değildir.[23] Dengelenme sa-

23 Karşılaştırın: Walter Buckley, *Sociology and Modern Systems Theory*, Englewood Cliffs, 1967; daha ayrıntılı bir tartışma için, Jurgen Habermas and Nikolas Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?*, Frankfurt, 1971

dece sistemin parçalarının kör bir uyumunu içerir: değişmenin başladığı bir parça kendini başlatan sürecin bir sonucu olarak 'yeniden-düzenlenir'. Bu süreç, sibernetik kontrollerle yönlendirilen kendini-düzenleyici sistemlerle ilişkili geri-bildirimle bağlantılı dengelenmeden daha ilkeldir. Nagel, analizini özellikle kendini-düzenleme kavramıyla ilişkilendirmeye çalışan önceki üç yazardan sadece biridir, ayrıca o, gerçekte bizzat dengelenmeyle veya 'dengelenme mekanizmaları'yla ilgilenir (s. 78).

Stinchcombe'nin dengelenme sürecini nedensel döngülerin işleyişi olarak açıklamakta haklı olduğunu varsayalım. Dengelenme, böylece, sistemlerdeki kendini-düzenleme sürecinden ayrılabilir: bu süreç 'alt-düzey' mekanik süreçleri kontrol amacıyla kullanılan seçici 'bilgi' ayıklama süreciyle ilintilidir. Nedensel ilişki içindeki unsurların karşılıklı uyumuyla ilgili dengelenme süreçlerini, bu anlamda, kimi durumlarda sibernetik olarak düzenlemek mümkündür. Bu, bana göre, sosyal analizde kullanılabilecek önemli bir ayrımdır, ancak bu ayrım işlevselci literatürde (Parsons tarafından değilse de, bu konuyla ilgili olarak biraz sonra değineceğim yaklaşımı benimseyenler tarafından) büyük ölçüde göz ardı edilir. Fakat, bu tespit kesinlikle, bazılarınca Genel Sistemler Teorisi adı verilen yaklaşımın –mevcut haliyle– sosyal bilimlere uygun olduğunu kabul etmek anlamına gelmez. Von Bertalanffy ondokuzuncu yüzyıl fizik biliminin 'mekanist' anlayışının karşısına yirminci yüzyılın sistemler teorisini koyar. İlk anlayışta, şeyler atomların yönelimden veya *ana hedef*ten (telos) yoksun 'amaçsız oyun'u olarak sunulur. Ancak, Genel Sistemler Teorisi doğa bilimine erekliliği yeniden sokar ve böylece doğa ve toplum arasındaki mesafe ortadan kaldırılır.[24] Ancak, insanî etkinliklerdeki amaçlılık sadece bilgilerin geri-bildirimiyle sibernetik kontrolü içeren bir ereklilik anlayışına göre kavranamaz. Büyük öneme sahip bu konuda daha fazla açıklamayı niyetler veya amaçlarla ilgili sorunlara geçtiğimde yapacağım. Şimdi-

24 Karşılaştırın: Ludwig von Bertalanffy, 'General Systems Theory', Demerath ve Peterson, a.g.y.; Buckley, a.g.y.

lik, insan eyleminde amaçlılığın sadece kendini-düzenlemeyi değil, benlik-bilinci veya refleksiviteyi de içerdiğini ileri sürüyorum.[25] 'Amaç', insan etkinlikleri bağlamında, eylem hakkında gerekçeleri olma veya kendi-üzerinde-düşünmeyle (self-reflection) ilgili süreçlerle bağlantılı olan eylemin rasyonalizasyonuyla tamamlayıcı ilişki içindedir. Bu bağlamda amaç doğadaki kendini-düzenleyici süreçlerle ilgili her tür ereklilikten tamamen farklıdır.

Sosyal bilimlerde özel bir sibernetik bilgi kontrolü anlayışı Parsons tarafından yakınlarda geliştirilmiştir. Bu yaklaşıma göre, kontrol hiyerarşileri, ilgili yönetime bağlı 'alt düzey' süreçler olarak görülen – sosyal, ekonomik ilişkiler vb.ne sahip– kontrol unsurlarının değerlerden oluştuğu toplumsal sistemlerde gözlenebilir.[26] Bu yorum Parsons'ın sosyal bütünlüğün sağlanmasında 'paylaşılan değerler'in önemi üzerine iyi bilinen vurgusuna açıkça yakındır ve aslında onun önceden geliştirdiği sosyal bütünleşme teorisinin yeni bir şeklidir. Dolayısıyla, bu teoriye yapılan bütün itirazlar ona da yöneltilir. Her ne olursa olsun, 'değerler', sistem teorilerinde arzu edilen anlamda 'bilgi düzenleyiciler' olarak –yani, geri-bildirimi düzenleyecek biçimde bilgiyi işleyen kontrol merkezleri olarak– hizmet edemezler.

Özetlersek: sosyal sistemlerde 'parçaların karşılıklı bağımlılığı'yla ilişkili kapsamı giderek genişleyen üç soyut bağlam tipi ayırt edebiliriz: düzenleme, kendini-düzenleme ve refleksif-kendini-düzenleme. İlki, bir dengelenme süreci olarak, nedensel ilişki içindeki bir unsurlar döngüsünü; ikincisi, bir kontrol aygıtıyla koordine edilen bir dengelenme sürecini; üçüncüsü, aktörlerin rasyonel olduğu varsayılan hedeflerin peşinden koşarak bu koordinasyonu bilinçli olarak sağlamalarını içerir. İlkine yoksulluk, eğitsel kazanım ve işsizliğin karşılıklı bağlantı içinde olduğu ko-

25 Karşılaştırın: Charles Taylor, 'Interpretations and the sciences of man', *Review of Metaphysics*. vol. 25, 1971

26 Bkz. Talcott Parsons, *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*, Englewood Cliffs, 1966.

şullarla ilgili 'kısır döngü' örneği verilebilir, burada, sözgelimi, eğitsel kazanımları artırmaya yönelik bir girişim bu üç ilişki durumunu birbirine bağlayan nedensel bir döngüyle boşa çıkma eğilimindedir. Örneğin, bir devlet –Marksist teoride varsayıldığı gibi– bu üç faktör arasındaki ilişkilere işlerlik ve istikrar kazandıran bir kurum olduğu sürece ikinci tipe yaklaşan bir durum söz konusudur. Üçüncü durum, sadece, insanlar ilişkili süreçleri, hangi koşullarda ortaya çıktıklarının bilincinde amaçlı olarak kontrol altına aldıklarında, böylece geri-beslemenin erekliliğini kendi *ana hedef*lerine tâbi kıldıklarında varlık kazanır. Bu durum ondokuzuncu yüzyıl kapitalizmiyle günümüzdeki 'plânlı devlet' arasındaki farka bir örnektir.

Artık yapı kavramına geçebiliriz. Şimdiye kadar söylenenlerden şu sonuç çıkartılabilir: hoşa gidecekse, 'toplumsal kalıplar'dan bahsedebileceğimiz zamanlarda, bu ibare toplumsal etkileşim sistemlerinin istikrarlı yeniden-üretimini anlatmak için kullanılmalıdır. Ancak, yapı terimi bu anlamda kullanılamaz: pekalâ, onu başka türlü nasıl kavramlaştırabiliriz? Kolay bir cevap kavramın 'yapısalcılık'taki kullanımında yatar görünmektedir. Yapısalcılık terimi çok farklı anlamlarda kullanılsa bile, 'yapı' burada mitler, dilbilimsel ifadeler vb.nin yüzeydeki görünüşlerini açıklayan temel bir kod veya iletiye benzer bir şeyi anlatır. Yapı kavramının bu yorumunda karşılaşılan özel sıkıntı, etkin özneden tamamen vazgeçilmesidir. Doyurucu olarak ele alınmasa da, işlevselcilikte niyetli eylem göz ardı edilmez: Merton'ın gizli ve açık işlevler ayrımı kesinlikle bu amaca yöneliktir. Yapısalcı literatürde insan özneler yer almasa da, tipik olarak Althusser'in –pek net olmayan– üretim tarzının 'taşıyıcılar'ı (*Träger*) anlayışına benzer bir analize rastlanmaz. Birçok yapısalcı zorunlulukta bir erdem bulur. Nitekim, Lévi-Strauss, Ricoeur'un kendi çalışması hakkındaki 'özne-siz Kantçılık' nitelemesini gönüllü olarak kabul eder.[27]

27 Claude Lévy-Strauss, 'Réponses à quelques questions', *Esprit*. vol. 11, 1963.

Bu tür bir sosyal teori yaklaşımın en iyisinden kısmi olduğunu düşünüyorum ve burada eylemin –ve refleksivitenin– insanî toplumsal hayatın teorik bir açıklamasını sağlayacak kapsamlı bir girişimin temeli olarak alınması gerektiği tezini savunmaya çalışmayacağım. Yapı kavramından yoksun bir öznelciliğe düşmemek de aynı ölçüde önemlidir. Yapı kavramı, temel önemde gördüğüm etkin özne düşüncesiyle nasıl uzlaştırılabilir? Cevap, kanımca, işlevselcilik veya yapısalcılıktaki 'yapı' açıklamasında yer almayan bir dizi kavramda yatmaktadır:[28] *toplumun üretimi ve yeniden-üretimi*, *yapılaşma* ve *yapının ikiliği*. Aslında, görsel benzetmelere başvurarak basitleştirici bir yaklaşımla, organizmaların 'anatomik yapılar'ına benzer biçimde sunulan yanıltıcı analojilerden kendimizi kurtardığımızda, sosyal sistemlerin, sadece her karşılaşma anında öznelerin etkin icraatları olarak sürekli yaratıldıkları ve yeniden yaratıldıkları sürece varolduklarını kavrayabiliriz. Önceki sosyal teori okullarında, bu gerçek salt teorik düzeyde sadece yapısal bir boyutun varlığını kabul pahasına onaylanır –tıpkı 'sembolik etkileşimcilik'te olduğu gibi. Bu çerçevede yeniden kavramlaştırarak, 'yapı'yı hem eyleme uygulanan hem de eylemle üretilen *üretici kurallar ve kaynaklar* anlamında kullanacağım. 'Üretici kurallar' başlığı altında analitik olarak iki kural tipi ayırt ediyorum: semantik ve ahlâkî kurallar. Semantik kurallar sözdizimi veya gramer kurallarını, ancak aynı zamanda, gündelik söylem ve eylemin 'anlamlı' olarak karşılıklı anlaşılmasını sağlayan –önemli ölçüde örtük, sorgulanmadan benimsenen– bütünlüğü içerir. Ahlâk kuralları davranışların 'yanlış' veya 'doğru' biçiminde değerlendirilmelerini sağlayan bir kural türünü (yahut resmî hukuk kurallarını) içerir. 'Kaynaklar' ile, aktörlerin amaçlarına ulaşmak için toplumsal etkileşim sırasında kullanabilecekleri –bu yüzden bir *güç* kullanım aracı olarak hizmet eden– (maddî veya daha farklı) her tür malikliği anlatıyorum. Kurallar ve kaynaklar toplumsal hayatın süregiden bir etkinlik olarak üretilme

---

28 Bu analizin açımlaması için, bkz. *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*, Bölüm 3.

ve yeniden-üretilme araçlarıdırlar; ancak ayrıca onların, bizzat bu etkinlik tarafından üretilen ve yeniden-üretilen bir şey olarak alınmaları gerekir: 'yapının ikiliği'nin gerçek anlamı. Yapı toplumsal etkileşimin üretici kaynağıdır, ancak o sadece toplumsal etkileşimlerle yeniden-üretilir: benzer şekilde, söylenen bir söz hem sözdizimi kurallarıyla yaratılır, ancak bu yüzden ilgili kuralların yeniden-üretimine hizmet eder.

'Yapı' ve 'sistem' terimlerine yüklediğim anlamlar *yapılaşma* kavramını gerektirir: bu kavram sayesinde ikisi arasında somut bir bağ kurabiliriz. Bir sosyal sistemin yapılaşmasını incelemek, bu sistemin toplumsal etkileşim sırasında üretici kurallar ve kaynaklar aracılığıyla üretilme ve yeniden-üretilme biçimlerini incelemektir. Toplumsal etkileşim sistemlerinden meydana gelen sosyal sistemler, mecburen yapılara *sahip* olsalar da, bizzat yapılar değillerdir. İnsan toplumsal hayatında –önceden sözünü ettiğim 'yapı'nın 'işlev'den bağımsız olarak alınabildiği organizmalar örneğinin aksine– yapılaşma süreçlerinin sürekliliğinden bağımsız hiçbir yapı yoktur.

Bu kesimi bitirirken işlevselci toplumsal değişme anlayışlarına kısaca değinmek istiyorum. İşlevselciliğin bir çatışma veya toplumsal değişme teorisi ortaya koyamayacağı birçok kez ileri sürülmüştür. Bunun yanlışlığı kolayca gösterilebilir. Merton gibi, 'işlevsel birlik postülası'nı reddedip olumsuz-işlev kavramına işlev kadar temel bir yer tanıdığımızda, toplumsal değişmenin ortaya çıkmasında önemli olabilecek toplumsal gerilim kaynakları hakkında sofistike bir yaklaşıma ulaşabiliriz. Ancak işlev kavramıyla ilgili itirazlarım olumsuz-işlev için de geçerlidir: ilki kadar ikincisi de terk edilmelidir. Prototip bir işlevselci değişme anlayışı olduğunu düşündüğüm toplumsal evrim teorisine dönerek ayrıntılı açıklamalar yapmaktan ziyade, gerilim kaynaklarını analiz eden ve Merton'ın işlev/olumsuz-işlev karşıtlığını vurgularken üzerinde durduğu problemleri kavramsal olarak ele alabileceğimiz özet bir terminoloji önereceğim. Merton'ın görüşü, toplumsal evrim anlayışlarının, Radcliffe-Brown ve Malinowski'nin vur-

gularının bir sonucu olarak, nispeten gölgede kaldıkları bir döneme aittir. Parsons, Eisenstadt ve diğerlerinin ellerinde yeniden geliştirilen bu evrimci yaklaşımın işlevselcilikle genelde tamamlayıcı bir ilişki içinde olduğu öne sürülür.

Bu yazarların benimsedikleri evrim anlayışları önemli ölçüde farklı olsa da, bu tamamlayıcı ilişkinin doğasını ortaya koymak zor değildir. Sosyal bilimlerdeki işlevselci teorilerde biyolojik modele açık veya zımnî bağlılık muhtemelen iki düzeyde açık sonuçlar yaratır. İlk olarak, bu teoriler, bir bütün olarak türlerin evriminden ziyade, tekil organizmaların gelişimiyle ilgili analojilere başvururlar. Gelişim, en karmaşık organizmalarda, örneğin insan bedeninde süreksiz, köklü dönüşümlerden ziyade ilerleyici bir farklılaşmayı içerir. Dolayısıyla, bunun sonuçlarından *biri*, sistemin parçalarının ilerleyen ve sürekli farklılaşmasını vurgulayan toplumsal değişme modellerinin çoğu kez işlevselci yazarlar arasında popüler olmasıdır ve artan karmaşıklık yönünde bu ilerleyici farklılaşma imgesi 'evrim' teriminin sosyal bilimlerdeki anlamlarından *biri*dir. Ancak, ilerleyici farklılaşma olarak toplumsal değişme anlayışı, biyolojik evrim içinde yeni türlerin oluşmasıyla kurulan paralellik temelinde, daha genel bir evrim anlayışıyla kolayca bir arada bulunabilir. Yeni 'toplumsal tür-tipler'in ortaya çıktığı temel dönüşüm evrelerinde kesintilerin yaşandığı dönemler dışında, değişme farklılaşmayla aynı şeydir. Artık, tekyönlü gelişme kabullerini içermedikleri yerlerde bile, sosyal bilimlerdeki evrimci modellere birçok itiraz yapılabilir. Birisi, tür-tipleri tanımlama güçlüğüdür: hayvan türleri çoğunlukla belirli ve kolayca tespit edilebilir niteliklere sahiplerdir ve genellikle bir türün pek çok üyesi vardır. İnsan toplumları örneğinde, 'tipler' arasındaki ayrımları kesin olarak belirlemek daha zordur; ve hiçbir tip bilinen sınırlı sayıda üyeden daha fazlasına sahip değildir. Ancak, ayrıntılı olarak araştırıldığında önemli olması muhtemel bu tür bir itiraz üzerinde özel olarak durmayacağım. Onun yerine, evrimci modellerin hazır bir dış 'çevre'ye 'adaptasyon' fikrine bağlılıklarına ve bu bağlılığın gelişmesi muhtemel bir toplumsal değişme teorisi açısından olası sonuçlarına değineceğim. Biyolo-

jik evrimde olduğu gibi, farklı toplum tiplerinin, varlıklarını sürdürebilmelerine ve böylece gelişmelerinin dışsal gereklere farklı adaptasyon yeteneklerine göre açıklanabileceğine inanıldığı için, çevreye adaptasyon fikri sosyal bilimlerdeki birçok evrimci model için temel önemdedir. Bu yaklaşımlarda, 'toplumsal tür-tipler'in tespitinde olduğu gibi, 'adaptasyon' ve 'çevre' terimlerine kesinlik sağlama konusunda da problemler yaşanır, zira çevre terimi işlevselci evrim teorilerinde her zaman 'fizik çevre'yi anlatmaz. Bunları bir kenara bırakarak, söz konusu problemler doyurucu bir biçimde çözüldüğünde bile sosyal bilimlerde adaptasyon kavramını kullanan evrimci teorilerin zayıf kaldıkları üç noktaya değineceğim. (Burada, Marksizm gibi farklı bir temele sahip işlevselci-olmayan toplumsal düşünce okullarında evrimci modellerin geliştirilmesi ihtimalini göz ardı etmiyorum.)

Söz konusu üç problem şöyle sıralanabilir: *a)* Hayatta kalma mücadelesinde 'adaptasyon başarısı' toplumsal değişme teorisinde açıklayıcı unsur olarak alınır: değişmeyi başlatan kaynaklar böylece dış faktörler olarak görülme eğilimindedir. Bu tür bir evrimci bakış açısını, sözgelimi, Merton'ın 'işlevsel sonuçların net dengesi' anlayışındaki 'işleve karşı olumsuz-işlevler' şemasıyla, yani kaynağı sınıflar veya çıkar grupları arasındaki çatışmalar olan iç kaynaklı değişimleri açıklamaya çalışan bir modelle uzlaştırmak zordur.[29] *b)* Hayvanlar dünyasında evrim 'başarılı' mutasyonun sonucu olarak kör bir biçimde işler. İnsan toplumuna uyarlanan bu modelde, insan toplumlarının kendine has bir niteliği, yani toplumsal değişmenin seyrini bilinçli olarak kontrol altına alarak veya bu değişmeyi yönlendirerek amaçlı müdahale yeteneği açıklanamaz. *c)* İlişkili bir nokta: insan toplumunun maddî çevresiyle ilişkisi bir tür salt adaptasyon olarak yanlış anlaşılmıştır. Hayvanlar, Marx'ın uzunca süre önce belirttiği gibi, sadece zorunluluğunu kabullenerek 'çevre'ye adapte olurlar; hayvanlar bir şey-

29 Parsons'ın bu konuları evrim bağlamında tartışması için, bkz.: *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*; 'Evolutionary universals in society', *Sociological Theory and Modern Sociology*, New York, 1967.

ler ürettiklerinde bile bunu mekanik olarak yaparlar ve doğaya önemli bir müdahalede bulunmazlar. Aksine, insanlar doğayı etkin bir biçimde dönüştürür ve onu kendi hedeflerine tâbi kılarlar.

Sosyal analizin temel kavramlarının yeniden-sistemleştirilmesi

'İşlevsel açıklama'yı deşifre ederek, Kingsley Davis'in, aslında bir ve aynı şeyler olduklarını düşündüğü 'işlevselcilik' ve 'sosyoloji'nin tamamlayıcı unsurlarını oluşturduğunu ileri sürdüğü dört temel teorik görevden vazgeçmeden, ışlevselciliği aşabilecek bir dizi temel kavramı yeniden sistemleştirmeyi amaçlıyorum.[30] Genel bir şema oluşturduktan sonra bu şemanın bazı ayrıntılarına geçeceğim.

İşlevselciliğin ve bu yaklaşımdan etkilenen birçok farklı düşünce geleneğinin kaynağında, Davis'in işlevselcilik ve sosyolojinin aynı şeyler oldukları tezini esas alan bir insanî toplumsal etkinlik anlayışı yatar –ve bu anlayış (isim babası Comte olan) 'sosyoloji'nin en temel unsurlarından biri haline gelmiştir. İnsan eyleminin nedenlerini toplumsal düzenin özelliklerinde bulmaya çalışan bu eylem anlayışı, neticede, bireylerin niyetleri ve gerekçelerini –kısaca, eylemin rasyonalizasyonu olarak adlandırdığım faktörü– ilgili bireylerin davranışlarıyla ilişkili görmeyerek önemsemez. Comte'un sözde insanı özgürleştirmeyi amaçlayan projesi, dinin mistik köleliğinden kurtulma girişiminde, yeni bir esaret biçimiyle sonuçlanır: toplumun 'üst aklı'. Nitekim, insanları prangalarından kurtardığı iddia edilen Comtecu 'sosyoloji'de din yeniden keşfedilir. İşlevselciliğin Durkheim'de hâlâ açıkça gözlenebilen yarı-teolojik gölgesi modern yapısal işlevselcilikte giderek ortadan kalksa bile, Comte'un 'düzen içinde ilerleme' te-

30 Kingsley Davis, 'The myth of functional analysis as a special method in sociology and anthropology', Demerath ve Peterson, a.g.y.

masının tortusu varlığını sürdürür. Bu tortu varlığını devam ettirdiği sürece, işlevselciliğin ideolojik açıdan tarafsız olduğu, gerek 'muhafazakâr' gerekse 'radikal' hedeflere aynı ölçüde uyarlanabileceği tezi yanlış anlaşılır. Merton'ın açıklamasının en liberal işlevselci yorumlardan biri olduğu yeterince açıktır. Onun plânlı toplumsal değişme imkânları üzerindeki 'yapısal kısıtlayıcılar' açıklaması aslında işlevselcilikten kesinlikle kolayca ayrılabilir –ancak, bu kısıtlayıcıların genel bir tespiti yapılmaz.

(Yapısal)-işlevselci teori	*Yapılaşma teorisi*
Temel Kavramlar	*Temel Kavramlar*
A. sistem	A. sistem
B. yapı	B. yapı
C. işlev/olumsuz-işlev	C. yapılaşma
D. açık işlevler/gizli işlevler	D. toplumun üretimi ve yeniden-üretimi
Açıklama	*Açıklama*
A. Sistem = [dengeleyici nedensel döngüler olarak anlaşılan] eylemin karşılıklı bağımlılığı	A. Sistem = [(i) dengeleyici nedensel döngüler; (ii) geri-bildirimle kendini-düzenleme; (iii) refleksif kendini-düzenleme olarak anlaşılan] eylemin karşılıklı bağımlılığı
B. Yapı = istikrarlı eylem kalıbı	B. Yapı = üretici kurallar ve kaynaklar
C. İşlev = sistemin 'parçalar'ının sistemin bütünlüğüne katkısı Olumsuz-işlev = sistemin 'parçalar'ının sistemin çözülmesine katkısı	C. Yapılaşma = etkileşim sistemlerinin 'yapının ikiliği' aracılığıyla oluşmaları
D. Açık işlev = eylemin sistemin bütünlüğüne niyetlenilen (beklenilen) katkısı Gizli işlev = eylemin sistem bütünlüğüne niyetlenilmeyen (beklenilmeyen) katkısı	D. Toplumun üretimi ve yeniden-üretimi = etkileşimin eylemin rasyonalizasyonunun sınırlı koşulları altında kurulması
	Ek kavramlar:
	E. Toplumsal bütünleşme/sistem bütünleşmesi
	F. Toplumsal çatışma/sistemsel çelişki

Yapılaşma teorisi, eylemin toplumsal (işlevsel) belirlenimi düşüncesinden değil, toplumun üretimi ve yeniden-üretimi kavramlarından hareket eder. Bir başka deyişle, toplumsal etkileşim, her yerde ve her koşulda, hem aktörlerin olumsal bir başarısı olarak hem de eylemin refleksif rasyonalizasyonu koşullarında sürdürülen becerili bir üretim olarak alınır. İnsan eyleminin amaçlı unsurunun doğada bir karşılığı yoktur, zira insan davranışının erekliliği, –eylemin 'ahlâkî sorumluluğu'yla yakın ve tamamlayıcı bir ilişki içinde olan– gerekçelerin refleksif farkındalığı bağlamında sürdürülür. İnsan davranışına has bu karakteristiklerin varlığını kabul eden –'sembolik etkileşimcilik' gibi– sosyal teori okullarının 'yapılar' analizi yapmaktan kaçındıklarını belirtmiştim: bunun nedeni, muhtemelen, yapıların –işlevselcilikte kullanılan anlamlarında– aslında davranışları 'kısıtlayıcı' etkiler olarak görülmesidir. Daha farklı ifade edilirse, toplumun yeniden-üretimi süreci 'aktörlerin becerili bir icrası olarak toplumun üretimi'yle ilgilenen sembolik etkileşimcileri cezbetmez. Yapılaşma teorisinde, 'etkileşim sistemlerinin yeniden-üretimi' –'etkileşimin yapısal olarak üretimi'nin bu etkileşimin yeniden-üretim aracı olmasını anlatan– 'yapının ikiliği' kavramıyla açıklanır. Bu yaklaşım, işlevselciliğin tipik sınıflandırmaları soyut 'statik'/'dinamik' veya 'işlevsel' açıklama/'tarihsel' açıklama dikotomilerinden tamamen uzak durur. Değişmenin etkileşim sistemlerinin yeniden-üretiminde içkin olduğu kabul edilir, zira her yeniden-üretim davranışı *fiilen* –toplumun yeni bir koşullar bütünü içinde yeniden-yaratıldığı– bir üretim davranışıdır. Yeniden-üretim süreci her zaman aktörlerin toplumsal karşılaşmalarda yararlandıkları (genel) kaynakların kullanımını gerektirdiği için,[31] güç toplumsal etkileşimin temel özelliği olarak alınır.

İşlev kavramı yapılaşma teorisi için artık gereksiz hale gelse de, 'toplumsal bütünleşme' –'sistem bütünleşmesi'yle birlikte– hâlâ temel bir kavram olarak alınır. Bunlardan ilki etkileşim

31 *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları.*

sistemleri içindeki bütünleşmeyle, diğeri etkileşim sistemleri*nin* bütünleşmesi veya bu sistemler 'arasındaki' bütünleşmeyle ilişkilidir. Bütünleşme kavramı daha dikkatli kullanılmalıdır. Bütünleşme, aslında parçaların –üç karşılıklı bağımlılık düzeyinden birine veya hepsine göre ifade edilen– 'sistemlilik' derecelerini anlatan 'iç-bütünlük'le karıştırılmamalıdır. Bütünleşme, en isabetli biçimde, bir sosyal sistemin her unsurunun diğer bütün unsurlarla doğrudan bağlara sahip olma ve aralarında karşılıklı alışveriş bulunma derecesini anlatmakta kullanılır. Sosyal sistemlerin bütünlükleri temel düzeyde daima kendi içlerindeki güç dağılımlarıyla ilişkilidir. Bu olgu en azından kavramsal düzlemde kolayca açıklanabilir. Yukarıdaki cümlede kullanılan 'bağlar' veya 'karşılıklı alışverişler' birbirine denk şeyler olarak görülmemelidir: başka deyişle, bu bağlar, normalde, etkileşimde kullanılan kaynaklar bakımından dengesiz alışverişleri içerirler.[32]

'Toplumsal bütünleşme' ve 'sistem bütünleşmesi' ayrımı Lockwood tarafından Parsonscı işlevselcilik eleştirisi bağlamında yapılmıştır.[33] Şimdiye kadar üzerinde durduğum mantıksal sorunlar içinde kesinlikle yer almasa da, ayrım önemlidir; zira bu ayrım uzunca süredir doğrudan işlevselcilikle, ancak bu örnekte –Merton'ınkinden ziyade– Durkheim ve Parsons'ın yorumlarında karşılaşılan sıkıntılarla ilgilidir. Bu sıkıntıların kaynağı, sıradan bir karşılaşmadan en genel düzeydeki karşılaşmalara kadar bütün toplumsal etkileşim biçimlerini 'toplum' olarak gören bu yazarların, çoğu kez 'birey'in 'toplum'la bütünleşmesini işlevsel analizin temel problemi olarak almalarıdır. Bu tutumun üç sonucu vardır: *a)* bu yazarlar için toplumsal bütünleşme, yani aktörlerin yeniden-üretilen etkileşim sistemleri içinde birlikte davranmaları, esasen, bu davranışların ahlâkî koordinasyonuna bağlıdır. Bu düşünce genellikle 'toplum'la ilgili bir teorem olarak

---

32 Karşılaştırın: Alvin Gouldner, 'Reciprocity and autonomy in functional theory', Demerath ve Peterson, *System, Change and Conflict*, s. 156 ve izleyen sayfalar.

33 David Lockwood, 'Social integration and system integration', George K. Zollschan and W. Hirsch, *Explorations in Social Change*, London, 1964 [Cambridge (Mass.) 1975]

alındığı için, genel düzendeki (sistem düzeyindeki) bütünleşmenin bizzat *genel konsensüs*e bağlı olduğu sonucuna ulaşılır –Merton adı çıkmış bu kuşkulu görüşten uzak durmaya çalışır. *b)* Bilhassa 'birey'in 'toplum'la, ahlâkî sosyalleşme süreçleri aracılığıyla bütünleşmesine vurgu yapılırken, özel grupların çıkarları ve çatışmalarını ele alma konusunda kavramsal güçlükler yaşanır. Çatışma, teorik açıdan, sadece bir bütün olarak toplumun bireylerin davranışlarını ahlâken düzenleme yetersizliğiyle, başka deyişle, anomi teorisiyle açıklanır. *c)* Bu tip bir yaklaşımda, sadece 'birey'in veya (işlevsel ihtiyaçlar olarak kavramlaştırılan) 'toplum'un çıkarlarına önem verildiği için, grup çıkarlarının (örneğin, sınıfsal çıkarların) çatışmasıyla ilgili 'normatif unsurlar' konusunda *farklı* yorumlara *veya* ahlâkî yükümlülüklere –'içselleştirilmiş ahlâkî inanç'tan ziyade– 'faydacı kabul' temelinde bağlılığa çok az kavramsal yer bulunur.

Toplumsal bütünleşme ve sistem bütünleşmesi ayrımı bu yetersizlikleri aşmaya yardımcı olur, zira toplumsal bütünleşme ve sistem bütünleşmesi tarzlarının belirli noktalarda farklılıklar gösterdiklerini kabul edebiliriz. Yapılaşma teorisinin bütünleşme anlayışı Durkheim, Parsons ve diğerlerinin 'normatif işlevselcilik' anlayışlarına özgü bütünleşme anlayışından oldukça farklıdır. Bu yazarlar, etkileşim biçimlerinin yeniden-üretimini amaçlı davranışla açıklarken, içselleştirme'ye, aslında 'değerlerin içselleştirilmesi'ne yoğunlaşırlar: iç-bütünlük temelinde ahlâkî konsensüs sağlayan bu değerler, aynı zamanda aktörlerin kişiliklerindeki içselleştirilmiş, güdüsel unsurlar olarak yer alırlar. Yapılaşma teorisi bu yaklaşımdan iki temel noktada ayrılır: *a)* Parsons'ın bütün vurgusu 'iradeci' eylem anlayışı üzerine olsa da, etkileşim başarılan ve olumsal bir şey olarak görülmediği için, açıklayıcı 'içselleştirme' şeması deterministtir. Bu yüzden, onun yerine, etkileşimi –davranışın rasyonalizasyonu temelinde– refleksif olarak gerçekleştirilen becerili bir performans olarak gören bir anlayışı geçirebiliriz. *b)* Eylemin 'öznel bileşen'i olarak 'güdü' anlayışından hareket eden basit bir 'içselleştirme' tezine karşı, eylemin *güdüsü, gerekçeleri* ve *niyetler veya amaçları* ayrımı

yapılır. Güdüler davranışı yapma dürtüsüyle ilişkili (bilinçli veya bilinçsiz) istekleri anlatır. Güdünün her zaman eylemin 'öznelliği'yle ilişkili bir unsur olduğunu varsaymak, aslında, özellikle insan davranışlarını hayvanlarınkinden ayıran davranışın-réfleksif-gözetimi faktörünü göz ardı etmektir. Eylemin rasyonalizasyonu ile, her ['ehliyetli'] insan aktörün, koşulları ve sonuçlarının daima farkında olarak, böylece isteklerini niyetleriyle, diğerleriyle etkileşimlerinde aktif bir biçimde ulaşmaya çalıştığı şeylerle ilişkilendirerek, kendi etkinliklerini gözetme yeteneğini anlatmak istiyorum.

'Parçalar' toplumsal bütünleşmede amaçlı aktörler; sistem bütünleşmesinde topluluklar veya sosyal sistemlerin alt-sistemleridir. 'Parça'nın anlamını bu iki örnekte de açıklamak kolay değildir; ancak buna rağmen, 'metodolojik bireyci' literatürde ve bu literatürle ilgili eleştirilerde fazlaca üzerinde durulan ilgili konuları burada ayrıntılı olarak ele almayı düşünmüyorum.[34] Fakat, burada ve izleyen kesimde söyleyeceklerim doğrudan bu konularda belirli bir tavrı gerektirir. Metodolojik bireyciliği şu veya bu haliyle savunanlar işlevselciliği çoğu kez eleştirel saldırılarının ana hedeflerinden biri olarak görmüşlerdir. Onların 'sistem ihtiyaçları' gibi kavramlara eleştirilerine kesinlikle katılıyorum. 'Kollektivite' veya benzeri kavramları kullanmaya itirazlarını veyahut bu kavramları bireysel eylemin yetersiz tasvirleri olarak görmelerini savunmak mümkün değildir. Toplumsal eylemin yapısal unsurları olarak aldığım şeyler, bireylerin[35] değil kollektivitelerin veya sosyal sistemlerin özellikleridirler. Bu olgu konuşmalara ve dile bakarak aydınlatılabilir. Konuşma edimleri her zaman belirli aktörlerin durumsal ürünleridir ve, örneğin, ilgili edimlerin üretilmesini sağlayan sözdizimi kurallarının (bu kural-

34 Bkz. John O'Neil, *Modes of Individualism and Collectivism*, London [New York], 1973.

35 Bunun ele alınabileceği anlamlardan herhangi birinde. Bkz. 'The "individual" in the writings of Emile Durkheim', s. 273-291 ['Durkheim ve Bireycilik Sorunu', *Siyaset, Sosyoloji ve Sosyal Teori*, Çeviren: Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, Ocak 2000].

ları kullanma yeteneğinin) bilgisini gerektirirler; ancak bu kurallar aslında dil topluluğunun özellikleridir. Fakat, 'kollektivitenin özellikleri' gibi deyimlerdeki potansiyel şeyleştirmeye düşmemek için, bu özelliklerin, sadece somut davranışlarla yenidenüretildiklerinde ve bu yeniden-üretim sayesinde varoldukları vurgulanmalıdır.

Toplumsal bütünleşme ve sistem bütünleşmesi ayrımının, "ilki 'öznel' unsurlar (amaçlar vb.) içerirken, ikincisi eylemin 'nesnel' sonuçlarıyla ilgilidir" varsayımına dayanmadığı önceki izahlarımdan açık olsa gerektir. Toplumsal bütünleşme 'toplumsal süreçlerin ... aktörler bakış açısından görülmesi'yle ilişkiliyken, sistem bütünleşmesinde toplumsal süreçler 'dışardan', deyim yerindeyse, bir bütün olarak sosyal sistemin işleyişi açısından ele alınır düşüncesine karşı çıkmalıyız.[36] Bu yaklaşım önermek istediğim ikinci kavramsal ayrım, toplumsal çatışma/sistemsel çelişki ayrımına uygun düşmez. Toplumsal çatışma kavramı tartışılırken, 'çıkarlar çatışması' veya 'çıkar ayrılıkları' ile aktif çatışma veya mücadele arasındaki fark konusunda dikkatli olmak gerekir. Burada çatışma terimiyle ikincileri anlatıyorum. Çatışma bireyler veya kollektivitelerin karşı karşıya gelmesini gerektirebilir; ancak burada önerdiğim çatışma kavramı kesinlikle bilinçli mücadeleyi gerektirir, zira söz konusu karşılaşma davranışın rasyonalizasyonunu gerektirir –taraflardan en az birinin, normalde ikisinin veya tümünün. Kaynakların amaçlı eylemlerde kullanılması anlamında çatışmanın –güç gibi– her toplumsal ilişkinin tamamlayıcı bir parçasını oluşturması dışında, çatışma kaynakları burada sunduğum analiz açısından önemli değildir. Her çatışma örneğinde güç kullanılsa da, aksi söylenemez.

Artık çatışmanın, bu anlamda, Merton'ın 'olumsuz-işlev' terimiyle aynı anlama gelmediğini biliyoruz, hatta o, 'işlevsel bütünlük postülası'ndan vazgeçmek ve işlevselci bir şemanın

36 Nicos Mouzelis, 'Social and system integration: some reflections on a fundamental distinction', *British Journal of Sociology*, vol. 25, 1974.

toplumdaki gerilim ve çatışmaları analiz edebileceğini göstermek için olumsuz-işleve kavramsal bir önem tanısa bile, netice değişmez. Elbette, 'olumsuz-işlev' 'çatışma'yla aynı şey değildir; zira ilk kavram, işlev kavramında olduğu gibi, aynı açıklayıcı ihtiyaçla, yani sistem ihtiyaçlarıyla veya sistemin adaptasyon başarısıyla bağlantılıdır. Merton, olumsuz-işlev kavramını, ayrıca gelişmiş toplumların karmaşıklığıyla kavramsal açıdan ilişkili bir temel olarak alır: işlevsel analizin amacı, belirli toplumsal bir unsurdan kaynaklanan 'işlevsel sonuçların net dengesi'ni ortaya koymaktır. İlk bakışta bu görüş, özellikle Durkheim ve Parsons'ın 'normatif işlevselcilik' anlayışından daha cazip görünür. Ancak, yakından incelendiğinde kusurlu olduğu görülür. 'İşlevsel sonuçların net dengesi' kavramını uygulamada karşılaşılan sıkıntı daha önce Hempel tarafından ifade edilmiştir: o kesinlikle mantıksal bir kusurdur. Ancak, bu kavram terk edildiğinde bile başka problemler yaşanır. Apaçık bir kavram çifti olarak görünse de, işlev/olumsuz-işlev ilişkisi gerçekte işlevselci açıklamanın mantığına uygun düşmez. 'İşlev'le ilgili –bir sistem ihtiyacı kavramı içermeyen– dengeleyici nedensel döngü, bir toplumsal pratiğin varlığını sürdürmesinin nedenini açıklayan bir alt-tiptir. Ancak, 'sistem ihtiyacı' veya 'işlevsel gerek'le ilişkisinden kopartılmış olumsuz-işlev kavramı hiçbir şeyi açıklamaz. Bir başka deyişle, böylece o çatışmaya denk bir kavram haline –veya artık sistemsel çelişki olarak niteleyeceğim şeyi de kapsar hale– gelir.

'Sistemsel çelişki' ile, büyük bir kollektivite içindeki sosyal sistemler arasındaki ilişkileri düzenleyen iki ya da daha fazla 'organizasyon ilkesi' veya yapısal ilke arasındaki karşıtlığı anlatıyorum. Bu iki yapısal ilkeye, sözgelimi, feodalizm-sonrası Avrupa'da birlikte yer alan, feodalizme özgü sınırlı-emek-dağılımı ilkesi ve yeni gelişen kapitalist piyasaların harekete geçirdiği serbest-emek-hareketliliği ilkesi örnek olarak verilebilir. Nitekim, kısaca ifade edilirse, sistemsel çelişki işlevselci terminolojideki 'işlevsel uyumsuzluk' kavramıyla aynı gibi görünür. Aradaki farkı açıklamak için, bir yapısal ilkenin *her zaman* toplumsal bü-

tünleşme düzeyinde çıkarlar dağılımını (açıkça veya zımnen) kabul etmeyi gerektirdiği belirtilmelidir. Sistem ihtiyacı gibi bir kavramdan kurtulduğumuzda, (teorisyenin) aktörler veya aktör kategorileri arasında (ayrıca, karşılıklı dışlayıcı istekleri gerektiren) somut çıkar ayrılıkları olduğu varsayımı olmadan sistemsel çelişkiden konuşamayacağı açıktır. Örneğin, yukarıdaki yapısal ilkeleri *çelişkili* kılan bu, sadece bu özelliktir: bu örnekte, belirli aktörlerin (girişimcilerin) emek özgürlüğünü artırmakta çıkarları varken, diğerlerinin (feodal mülk sahiplerinin) çıkarları olmadığı varsayılır. Önemli olan nokta, çıkar kavramıyla ilgili tespitimde olduğu gibi, sistemsel çelişkinin mutlaka toplumsal çatışmaya yol açmamasıdır; arada olumsal bir ilişki vardır.

Burada eylem problemine dönmek uygun olacaktır: zira, işlevselciliğin önemli geleneksel rakibi Marksizm'de, kapitalist sistemin çelişkilerini tanımak ve bu çelişkileri aktif mücadeleye dönüştürmek çağdaş tarihsel dönüşüm imkânlarını eyleme geçirmenin temel önkoşulu olarak görülür. Dolayısıyla, refleksivite ve eylemin rasyonalizasyonu, bu açıdan, Marksizm veya en azından onun daha az mekanist yorumları için önemlidir. Ancak birkaç istisna dışında,[37] Marksizm'e sıcak bakanlar veya ondan etkilenenler bu kavramların eylem teorisi açısından içerimlerini araştırmamışlardır. Farklı işlevselci anlayışlarda, işlevin gizli erekliliğine karşı 'niyetli eylem'e her zaman atıfta bulunulsa da, insan ilişkilerinde refleksif gözetimin *dönüştürücü güc*ü ile ilişkili bir görüş geliştirilmez. Ancak, yapılaşma teorisi –sonuçta aşağıdaki çıkarımları yapılabileceğimiz– böyle bir görüşe dayanır. Toplumun üretimi ve yeniden-üretimi, her yerde ve her zaman belirli konumlardaki aktörlerin –eylemin refleksif rasyonalizasyonunda temellenen– becerili bir üretimidir. Ancak, eylemin rasyonalizasyonu sınırlıdır. 'İnsanlar tarihi yaparlar', fakat genellikle 'kendi seçmedikleri koşullarda' özdeyişi üç temel açıdan açıklanabilir: güdülenmeyle (bastırılmış/bilinçsiz isteklerle)

---

37 Mevcut kuşak içinde en dikkat çekeni Habermas'tır.

ilgili 'ifade edilmemiş' faktörler bakımından; eylemin yapısal koşulları bakımından; ve eylemin niyetlenilmemiş sonuçları bakımından. Bizi burada son ikisi ilgilendirmektedir. Zira, eylemin yapısal koşulları, insan davranışında hedeflere ulaşmanın niyetli bir aracından ziyade, sadece niyetlenilmemiş sonuçlar olduklarında kısıtlayıcı unsurlara dönüşürler. Bu yüzden, eylemin 'kabul edilen' veyahut 'beklenilen' sonuçlarını 'niyetlenilen' sonuçlarından ayırmak gerekir. Zira, insan özgürlüğü sadece eylemin sonuçlarını bilmeyi değil, bu bilgiyi davranışın refleksif rasyonalizasyonu bağlamında kullanabilmeyi de gerektirir.

Yapılaşma teorisi üzerine notlar

Ürün vb. gibi, sabit bir forma sahip her şey [toplumun] ... hareket[i] ... içinde sadece bir an, yitip giden bir an olarak tezahür eder. Dolaysız üretim süreci bizzat sadece bir an olarak tezahür eder. Bu sürecin koşulları ve nesneleşmeleri, aynı şekilde, onun anlarıdır; ve onun tek özneleri bireyler, aynı şekilde, üreten ve yeniden-üreten, ... yarattıkları zenginlikler dünyasını yeniden-yaratırken bile kendilerini yeniden-yaratan karşılıklı ilişkiler içindeki bireylerdir.

MARX, Grundrisse

Dilbilimciler, genelde, bir dili konuşan kişinin üç tür faaliyette bulunduğunu kabul ederler: o 'kabul edilebilir' cümleler kurabilir, cümleleri 'anlayabilir' ve 'kabul edilmesi muhtemel' cümleler hakkında hükümler verebilir.[38] Bu sınıflama, bir toplumsal aktörün davranışlarına daha genel düzeyde uygulandığında kullanışlıdır: dil ve konuşma araştırması bize toplumsal davranışlar hakkında önemli görüşler sağlar, ancak toplumsal hayat bir dile benzediği veya bir 'bilgi sistemi', 'gösterge sistemi' vb.

38 Karşılaştırın: T. G. Bever D. T. Langendoen, 'The interaction of speech perception and grammatical structure in the evolution of language', Robert R. Stockwell ve Donald K. S. Macaulay, *Linguistic Change and Generative Theory*, Bloomington, 1972.

olarak sunulabildiği için değil, aksine dil toplumsal hayatın –bütün toplumsal faaliyetlerin belirli karakteristiklerine örnek teşkil eden– temel bir özelliği olduğu için. Yukarda sözü edilen üç dilsel faaliyet türü, bir kişinin belirli bir dili nasıl konuşması gerektiğini bildiğinde 'bildikleri'ni anlatır. Aynı şekilde, kişinin bir toplumdaki diğer kişilerle olan toplumsal karşılaşmalarını nasıl gerçekleştireceğini bildiğinde 'bildikleri': a) nasıl 'kabul edilebilir' eylem biçimlerinde bulunacağını bilmeyi; b) kendisinin ve diğerlerinin yaptıkları ve söylediklerini nasıl 'anlayacağını' bilmeyi; ve c) 'kabul edilebilir' etkinlik biçimleri hakkında nasıl hükümler vereceğini bilmeyi içerir. Burada 'kabul edilebilirlik' (mutlaka somut olarak bağımsız olması gerekmeyen) iki unsuru içerecek biçimde alınmalıdır: 'anlamlı davranışlar'ı tespit veya sınıflandırma *ve* davranışları normatif açıdan değerlendirme. 'Kabul edilebilir' davranışları diğerleriyle etkileşim bağlamında değerlendirme yeteneği davranışın-refleksif-gözetimi için temel önemdedir ve karakteristik olarak eylemin rasyonalizasyonunda kullanılır; ancak bu yetenek, bizzat sosyal araştırma açısından, 'uygun' toplumsal davranışları tespit edebilmek için gerekli karşılıklı bilgiye[39] ulaşma aracı olarak da önemlidir.

Etkileşimin üretimi, böylece, toplumsal aktörlerin –eylemin refleksif rasyonalizasyonunda temellenmiş ve bağlama bağlı– aktif, olumsal bir başarısı olarak alınabilir. Ancak, sosyal teoride temel bir davranış çizgisi üretim ve yeniden-üretim arasındaki kavramsal bağla ilintilidir. Önde gelen sosyal teori okulları, (çoğu kez öznelcilikle ilişkilendirilen) iradeci bir yaklaşımı benimseyenler *ve* bazı sosyal determinizm anlayışlarını benimseyenler şeklinde bölünmüşlerdir. İki temel yaklaşımda da, insanların toplumsal davranışlarını açıklamada kurumsal analizin önemini kabul eden bir anlayış bir eylem teorisiyle doyurucu biçimde uzlaştırılmaz. Gerek iradeci gerekse determinist sosyal teori okulları gerçekte bu açıdan benzer bir yaklaşım içindedirler: 'yapı'yı

39 *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*, s. 88 ve izleyen sayfalar.

'kısıtlayıcılık'la özdeşleştirir ve bu yüzden onu 'eylem'in karşısına koyarlar. Yapının ikiliği olarak adlandırdığım terim kavramsal olarak merkeze yerleştirildiğinde, bu yaklaşımlar reddedilerek, üretim ve yeniden-üretim terimleri arasındaki bağ kurulabilir. Yapı kavramı eylem açıklamasına iki yolla girer: eylemin üretilme aracı olarak; ve aynı zamanda toplumsal formların yeniden-üretiminde eylemlerin bir sonucu olarak. Nitekim, toplumsal yeniden-üretimin araştırılması –iradeci sosyal teorilerdeki genel eğilimin aksine– birçok 'üretim edimi'nin bir araya gelmesi olarak anlaşılamaz. Ne de, eylemin üretimi sadece 'yapısal olarak belirlenmiş' rasyonalize başarı olarak alınabilir. Marx sermayenin yeniden-üretimiyle ilişkili koşulları tartışırken bu yaklaşımlardan ilki hakkında bazı isabetli yorumlar yapar. Onun sözleriyle, bu koşulları sadece 'toplumsal üretimle ilişkili bütünlükler'i dikkate aldığımızda anlayabiliriz. 'Tek bir kapitalist ve tek bir emekçiyi değil, aksine kapitalist sınıf ve emekçi sınıfı; *birbirinden bağımsız üretim edimlerini değil*, aksine tüm sürekli yenilenmesi ve toplumsal ağırlığı içinde kapitalist üretimi'[40] göz önünde bulundurmalıyız. Balibar'ın belirttiği gibi, Marx burada tekil/izole üretim edimini 'iki kere olumsuzlar': 'tekrarlanmayan bir şey olarak ve birey tarafından yapılan bir şey olarak'.[41] Ancak Balibar, bu nitelemeyi, Althusser'i izleyerek, aktörleri sadece 'üretim tarzının taşıyıcıları' olarak gören özellikle açık determinist bir yapısalcılık biçimini ilânın kanıtı olarak alır.

Yukarıdaki paragraf iki şeyin açıklanmasını gerektirir: 'yapı' teriminin nasıl kullanılması gerektiğini ve yapılaşma teorisinin içeriğini. 'Yapı' terimi, 'toplumsal ilişkilerin yarattığı kalıplar'dan ziyade kurallar ve kaynakları anlatmak için kullanıldığında, açıkçası son iki terimin nasıl kullanılabileceğini –ve onların 'sistem' kavramıyla ilişkilerini– açıklamamız gerekir. Bu terminolojide kurallar ve kaynaklar hangi anlama gelmektedir? Daha

40 Karl Marx, *Capital*, London 1970, Vol. I, s. 572.

41 Etienne Balibar, 'On reproduction', Louis Althusser and Etienne Balibar, *Reading Capital*, London, 1970, s. 263-264.

sonra (gerçek toplumsal hayatta sadece iki yanı ortaya konabilecek) iki 'kural' tipinden söz edeceğim, ancak şimdilik genel açıklamalarla yetineceğim. Buraya uygun başlangıç niteliğinde bir 'kural' tanımı Wittgeinstein'ın 'bir kuralı bilmek' analizinden hareketle oluşturulabilir.[42] Oyundaki bir kişi 'oyunu kuralına göre nasıl oynaması gerektiği'ni bildiğinde, 'nasıl sürdüreceği'ni bildiğinde belirli bir oyunun kurallarını bilmektedir.[43] Bir toplumsal etkinlikle ilişkili kurallar temel bir noktada çoğu dil oyunun kurallarına benzemez: onların temel nitelikleri veya meşruluklari çoğu kez tartışmalıdır; ancak bu konumuzun dışındadır. Bir kuralı bilmek, böylece, bu kuralın uygulandığı veya uygulanması muhtemel her koşulda, gerek kişinin gerekse başkalarının yapacağı varsayılan şeyleri bilmektir. Kişiler bir kuralı insanların yaptıkları şeylerdeki düzenliliği gözleyerek kavrayabilirler; ancak bir kural aslında insanların yaptıkları şeylerin bir genellemesi değildir. Bir kural, formel olarak, '*a, b, c* konumunda, ... *n, m, u* etkinliği ... uygun veya doğru olduğunda' gibi soyut bir ilke şeklinde ifade edilebilir. Bir kuralı uygulamak, ('anlamlı') bir etkinlik biçiminde bulunmaktır. Ancak bu tespit, 'anlamlı' eylemin, Winch'in yaptığı gibi, basitçe 'kural-izleme' davranışıyla aynı şey olarak alınması gerektiğini göstermez.[44] Bunun bir nedeni, toplumsal etkileşimde bulunmak için kurallara başvurulduğunda 'olup bitenler'in etkileşime katılanların karşılaşma esnasında kullanabildikleri kaynaklara bağlı olmasıdır. Burada 'olup bitenler' sadece etkileşimin –ilişkiye katılanların bu ilişkiye taşıdıkları güdülerle ilgili– 'sonucu'nu içermek zorunda değildir; bu

42 Ludwig Wittgeinstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, 1972 [New York, 1973], s. 217 ve devamı, artı farklı yerlerde [*Felsefi Soruşturmalar*, Çev. Deniz Kanıt, Küyerel Yayınları, Şubat 2000.

43 Birçok düşünür 'inşa edici' ve 'düzenleyici' kurallar ayrımı yapmanın yararlı olduğunu ileri sürmüştür. Ancak, her kuralın --'kural' ve düzenlemenin gerçekte ortak bir kökene sahip olmasından da görüleceği gibi– 'inşa edici' ve 'düzenleyici' yanlara sahip olduğu gösterilebilir. Karşılaştırın: Max Black, 'The analysis of rule', *Models and Metaphors*, Ithaca, 1962.

44 Peter Winch, *The Idea of a Social Science*, London, (new edition), New York, 1970; karşılaştırın: *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*, s. 44 ve izleyen sayfalar.

'olup bitenler' prensip olarak bizzat etkileşimin doğasıyla da ilgilidir. Çünkü, kuralların bilgisi (karşılıklı bilgi) etkileşimin önkoşulu olmasına rağmen, bu kuralların nasıl 'yorumlandıkları' veya 'değerlendirildikleri'nin önkoşulu değildir. Yorumlar veya değerlendirmeler, etkileşim içindekilerin söz konusu etkileşimin gidişi üzerindeki nispi etkilerine bağlıdır. Nitekim, farklı türde kaynaklar kullanılabilir; bu bağlamda, 'kaynak', aktörlerin etkileşim sürecinin niteliği veya sonucunu etkilemek için başvurabilecekleri bir tür üstünlük veya gücü anlatır.

Ancak, sosyal analizde 'yapı' kavramının en uygun biçimde üretici kurallar ve kaynakları anlatmak için kullanılabileceği fikri modası geçmiş gibi görünebilir. Ancak o, aşağıdaki nedenlerle, özel bir kullanım biçimi değildir. İlk olarak, toplumsal kuralların belirli aktörlerin değil, sadece kollektivitelerin özellikleri olarak alınması gereği vurgulanmalıdır. Wittgeinstein'ın özel dilin imkânsızlığı konusundaki tezleri doğruysa, 'bireysel bir özellik' olarak kural fikrinin mantıken çelişkili olduğu doğru olabilir.[45] İkinci olarak, 'yapı' kavramının önereceğim anlamda kullanımı sadece 'sistem' kavramı ve daha özelde 'sosyal etkileşim sistemleri' kavramıyla ilişki içinde mümkündür. Kurallar ve kaynaklar toplumda tesadüfi olarak dağılmazlar, aksine –üretimi ve yeniden-üretiminde yer aldıkları etkileşim sistemlerinin koordinasyonu içinde ve bu koordinasyon aracılığıyla– birbirleriyle koordineli biçimde yer alırlar. Üçüncü olarak, bu kullanım yapının durağan olduğunu ima etmez. Toplumsal etkileşim kurma aracı olan kurallar ve kaynaklar, bu sıfatla, sürekli olarak toplumsal hayatın akışına karışırlar.

Bu formel hususlara bazı eklemeler yapacağım. Toplumsal etkileşimde yapının ikiliği şöyle sunulabilir:

ETKİLEŞİM	iletişim	güç	ahlâkîlik
(TARZ)	yorumlama şeması	olanaklar	norm
YAPI	anlamlandırma	egemenlik	meşrulaştırma

45 Karşılaştırın: O. R. Jones, *The Private Language Argument*, London, 1971.

Sosyal etkileşim sistemlerinin yapılaşması (üretimi ve yeniden-üretimi) ile ilişkili her süreç üç unsuru içerir: anlamın iletilmesi, güç kullanımı ve davranışın ahlâkî değerlendirmesi. Tablonun en alt satırındaki üç terim yapının analitik olarak ayrılabilir yanlarını gösterir. Yapı, anlamlandırma olarak semantik kuralları; egemenlik olarak eşitsiz dağılmış kaynakları; ve meşrulaştırma olarak ahlâk kurallarını veya değerlerle ilgili kuralları gerektirir. Kurallar ve kaynaklar aktörlerden ziyade topluluklar veya kollektivitelerin özellikleridir. Bu yüzden, 'yorumlama şeması', 'olanak' ve 'norm' terimlerini aktörlerin etkileşim kurmakta yararlanabildikleri bilgiler ve kapasiteleri anlatmak için kullanıyorum.[46]

Semantik kuralları somut etkileşim ortamlarında yorumlama şemaları olarak kullandığımızda, genelde büyük ölçüde, zımnî bilgilerden faydalanırız. Bu bilgilerin araştırmacılar tarafından –sokaktaki bireylerin gündelik hayatlarında yaptıkları gibi– 'sorgulanmadan kabul'ü, onların bir araştırma olgusu olarak alınmasını kesinlikle engellemiştir.[47] Ayrıca, semantik kurallar, çoğu kez 'bilinen' bir şey oldukları, toplumdaki üyeler tarafından zımnen kullanıldıkları için onların ilkeler şeklinde formel izahları önemsiz veya gereksiz görünebilir. 'Semantik kurallar' başlığı altında, aktörlerin, yaptıkları veya söyledikleri şeyleri ve ürettikleri kültürel objeleri anlamak için, yorumlama şeması olarak kullandıkları her tür kuralı alıyorum. Yorumlama şemalarının (tipleştirmelerin) gündelik hayattaki kullanımıyla ilgili bazı önemli hususlar Schutz tarafından yeterince analiz edilmiştir.[48] Ancak 'anlamlı' etkileşimle ilgili zımnen bilinen kurallar, sembolizmde ve mitteki, bilginin kodlanmasıyla ilgili –muhtemelen dönüştürümsel karakterdeki– kurallarla örtüşürler.[49] Davranışları değer-

46 *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*, s. 104 ve izleyen sayfalar.

47 Harold Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, 1967.

48 Alfred Schutz, *Collected Papers*, The Hague, 1967, 2 vols.; Alfred Schutz and Thomas Luckmann, *The Structures of the Life-World* [Evanston, 1973], London 1974.

49 Semiyolojiyle ilgili yeni bir analiz için, bkz. Dan Sperber, *Rethinking Symbolism*, Cambridge (UK), 1975.

lendirirken norm olarak kullanılan bütün kural biçimlerini ahlâk kuralları başlığı altında alıyorum. Winch'e göre, davranışın 'kural-izleyici' olup olmadığının bir göstergesi, bu davranış hakkında 'Onu yapmanın doğru ve yanlış bir şekli var mıdır?'[50] sorusunu sormanın anlamlı olup olmadığıdır. Ancak bana göre, şeyleri yapmanın 'doğru' (kabul edilebilir) ve 'yanlış' (kabul edilemez) biçimlerini ayırmak iki anlamda mümkündür ve bunlar semantik ve ahlâkî kurallar ayrımına tekabül eder. Birinci anlamında, ilgili davranış münasip bir davranış olarak görülebilir veya ifade edilebilir; ikinci anlamında, belirli koşullar altında değer bakımından 'doğru' veya 'yanlış' davranış biçimleri olabilir. Yorumlama şemaları ve normların somut toplumsal koşullarda iç içe geçtiklerini kabul etmek kesinlikle önemlidir. Zira bir davranışın nasıl değerlendirildiği hem aktörün 'yaptığı' şeye hem de 'yapmaya niyetlendiği' şeye bağlıdır.

Son yorum doğrudan toplumsal etkileşimde güç kullanımıyla ilişkilidir. Burada temel güç ilişkilerini sınıflandırmaya çalışmayacağım: etkileşim esnasında kullanılabilen olanaklar sözel becerilerden fiziksel şiddet araçlarına başvurmaya kadar geniş bir çeşitlilik sergiler. Aktörlerin bir etkileşim dizisiyle ilişkili olayları etkilemek için sahip oldukları olanaklar kullanıma sokabildikleri kaynaklara bağlıdır. 'Kaynaklar'ı yapıların özellikleri olarak alıyorum; kuralları 'bilmek' de aktörlerin sahip oldukları kaynaklara girer. Bu durum, sözgelimi, etkileşim bağlamında otorite haklarını kullanma örneğinde yeterince açıktır: burada birey, otorite haklarına, –prensip itibariyle– sadece diğerlerinden bir talepte bulunması ve bunları elde edebilmesi anlamında 'sahip'tir. Otorite, aktörlerin diğerlerinin davranışlarını etkilemek için kullanılabildikleri yapılaşmış (potansiyel) bir kaynaktır. Ancak aynı ilke, görünüşte tamamen 'bireysel' birçok yetenek için de geçerlidir (ancak hepsi için değil). Nitekim, bir olanak olarak sözel bir beceriye veya diyalekte sahiplik, (kabul edilebilir) dil

50 Winch, a. g. y., s. 58-62.

yapılarıyla ilgili bir bilgi kaynağını kullanmayı gerektirir. Güç, kaynaklar şeklini aldığında 'dönüştürücü güç' olarak tanımlanabilir.[51]

Sosyal sistemler sadece yapının ikiliği aracılığıyla sürekli üretildikleri ve yeniden-üretildikleri sürece var olurlarken, yapılaşma süreçlerini etkileyen koşullar 'kişisel-olmayan' ilişkiler olarak analiz edilebilir. Ancak bu ilişkileri ifade eden genellemeler, yapıları gereği, eylemin rasyonalizasyonunun değişken sınırı nedeniyle sabit değillerdir. Yapı ve yapısal nedensellik kavramları, burada, metodolojik bireyciliğin statüsü üzerine tartışmanın geleneksel çizgileriyle örtüşür. Sosyal sistemler sadece aktörler arasındaki ilişkiler olarak varolurlar; ancak onların yapısal özellikleri topluluklar veya kollektivitelerin özelliklerinden bağımsız olarak açıklanamaz. Bu tartışmaya katılanlar sistem ve yapı arasında farkı kabul etmeden geleneksel varsayımlara göre hareket ettikleri için, daha farklı yeni sonuçlara ulaşılamamıştır.

51 Karşılaştırın: 'Remarks on the theory of power', s. 129-134.

Ek: 4

Sosyal Teoride Zaman ve Mekân:

İşlevselcilik Üzerine Eleştirel Sözler*

Son yıllarda, özellikle İngilizce konuşulan dünyada, sosyal bilimlerde temel değişimler yaşandı. Sosyoloji uzunca süredir "ortodoks konsensüs" olarak adlandırılabilecek yaklaşımın bir dizi kabulünün etkisi altındaydı (Bkz. Atkinson, 1972). Bu ortodoks konsensüs Amerikan sosyolojisindeki temel eğilimlerin Britanya'daki sosyolojik düşünce üzerindeki hâkimiyetinin ifadesiydi. Parsons, Merton, Lipset gibi yazarların bilge konumunda oldukları ortodoks konsensüs şöyle karakterize edilebilir. Felsefî tarafta *natüralizm* vardır. Ortodoks konsensüste, farklı yorumlarla, sosyolojinin doğa bilimleriyle oldukça benzer epistemolojik bir çerçeveyi paylaştığına inanılır. Parsons dışında, çoğu yazar Carnap, Hempel ve Nagel'in geliştirdiği mantıkçı pozitivist bilim

---

* A. Giddens, 'Time and Space in Social Theory: Critical Remarks on Functionalism', *Current Pespectives in Social Theory*, volume 2, Jai Press Inc., 1981, s. 3-13.

modellerini *tamamen* benimser. Metodolojik tarafta *işlevselcilik* vardır. Ortodoks konsensüse dahil olanlar, sosyolojinin bütün doğa bilimleri içinde biyolojiye daha yakın olduğunu ve makrobiyolojide benimsenen türde "yapısal-işlevsel" açıklamaların sosyolojik açıklamanın özünü oluşturduğunu düşünürler. Toplumsal değişme tarafında *evrimcilik* vardır. Bir süre için evrimci düşünce işlevselci düşünürlerin gölgesinde kalmıştır. Ancak ondokuzuncu yüzyılda, Spencer ve Durkheim tarafından işlevselcilik ve evrimcilik arasında yakın ilişki olabileceği gösterildi ve bu görüş daha sonra kendi evrimci teorilerini geliştiren Parsons tarafından benimsendi. Fakat, evrimcilik gerçekte asla yok olmamıştır. Daha gizli ancak büyük ölçüde dikotomik değişme modelleri yaygındı. İyi bilindiği üzere, Parsons Tönnies'in *Gemenschaft/Gesellschaft* ayrımını kendi 'kalıp değişkenler' terimine temel olarak alır. Ancak evrimcilik özellikle yukarda adı geçen yazarların farklı yorumlarının kabul gördüğü "modernleşme" teorisinde telâffuz edilir. Bu yaklaşım, ayrıca, ortodoks konsensüsün dördüncü ve son özelliğiyle ilişki içindedir: *sanayi toplumu teorisi.* "Sanayi toplumu teorisi" ile, sanayileşmenin modern tarihin temel dönüştürücü gücü olduğu, onun bu süreci yaşayan her toplumda genellikle benzer sonuçlar yarattığı ve Marksizm'in öldüğü, yani sınıf çatışmasının çağdaş dünyada artık önemli bir rol oynamadığı düşüncesini anlatıyorum (Giddens, 1976b).

Yaklaşık olarak 50'lerin başlarından 70'lerin başına kadar hüküm süren ortodoks konsensüs elbette itirazlarla karşılaştı. Hem Marksist yazarlar hem de onların –özellikle Parsons ve izleyicilerinin– toplumsal konsensüsü fazlaca vurguladıklarını düşünerek yerine "çatışma teorileri"ni geçirmek isteyenler bu genel yaklaşıma farklı açılardan saldırdılar. Tamamen farklı sosyoloji anlayışlarına sahip olanların sesi fazla duyulmadı (örneğin, felsefe ve sosyoloji arasında güçlü bağların önemini vurgulayan iki yazar, yani ABD'ye göç etmek zorunda kalan Schutz veya Britanya'da Winch; yahut karşılaştırmalı veya "tarihsel" sosyoloji biçimleri öneren Britanya'da Elias veya ABD'de Bendix).

Yetmişler ortodoks konsensüsün yıkılışına tanık oldu. Bir dönemin konsensüsü, bazı gözde evlâtları dahil, hemen herkes tarafından reddedildi. Sonuçlar yeterince bilinmektedir: sosyal teorinin birçok farklı rakip okula bölünmesi, etnometodoloji gibi yeni çerçevelerin ortaya çıkışı ve Marksist düşüncede büyük bir canlanış. Bir süre için, sanki sosyal teori parçalanmış unsurlardan oluşan değişken bir manzara olarak kalacakmış gibi, sanki ortodoks konsensüs bir kez bozulduğunda artık sosyolojiyi bir arada tutacak hiçbir şey kalmayacakmış, hatta farklı sosyal teori tipleri arasında diyalog imkânsız gibi göründü. Artık bunun geçici bir evre olduğunu görebiliyoruz. Sosyal teoriyi yeniden kurma yönünde önemli girişimler zaten vardı ve bir ölçüde başarılı da olmuştu. Bu gelişmelere iki yeni çalışmayla katkıda bulunmaya çalıştım (1976b, 1979). Bunlardan birine biraz cüretkâr bir dille *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*, ötekine *Sosyal Teorinin Temel Problemleri* adını verdim. Aslında yeni bir ortodoksi yaratmak amacında değilim; ancak bir zamanların ortodoks konsensüsünün sözü edilen bu dört teması da ciddi olarak sorgulanmalıdır. Fakat, ortodoks konsensüse ait düşünceleri sessizce unutmaya çalışmak doğru değildir; bu görüşlerde mutlaka savunulması ve terk edilmesi gereken noktaları görmek zorundayız.

Bu çözülme birçok sorunu beraberinde getirdi. İngilizce konuşulan dünyada birinci ve dördüncü temalar büyük ilgi çekti. Natüralizm ve pozitivizme birçok saldırı yapıldı ve birçok yazar on yıl önce Birleşik Devletler ve Britanya'da kesinlikle bilinmeyen Alman ve Fransız düşünce geleneklerine bakma ihtiyacı duydu. Hermeneutiği daha yeni tanımaya başladık ve Lacan, Foucault ve Derrida Anglo-Sakson toplumsal düşüncede ilk kez etkili olmaya başladı. Çoğumuz zaten felsefî pozitivizm eleştirilerinden epeyce beslendik; önemlerini yadsımasam da, bu konuda suçlu biri olarak, ilgili sorunları burada tartışmayacağım. Ne de dördüncü tema sanayi toplumu teorisini en azından doğrudan ele alacağım, ancak bazı söyleyeceklerim bu teoriyi de ilgilendirmektedir. Kanımca, hâlâ büyük ölçüde tartışılması gereken çok temel bazı sorunlar vardır. *İleri Toplumların Sınıf Yapısı*'nda

(1973) bunlardan bir kısmını açmaya çalıştım, fakat bu bağlamda onlara değinmeyeceğim.

Bu yazıda ortodoks konsensüsün diğer iki teması *işlevselci* ve *evrimci anlayışların* eleştirel bir değerlendirmesini yapmaya çalışacağım. *İşlevselci* ve *evrimci olmayan* bir sosyoloji anlayışıyla ilgili tezler geliştirmek istiyorum. Günümüzde işlevselcilik sorununu yeniden gündeme taşımak herkesin uykusunu getirmeye yeterlidir. Zira, işlevselcilik sosyolojide bilinen en uzun ve en sıkıcı tartışmalardan biri değil midir? (Bkz. Demerath and Peterson, 1967; ve Sztompka, 1974). Bazen işlevselcilikle yakın ittifak içinde olduğu düşünülen sistemler teorisi için aynısı söylenemez mi? Bu şeyleri, özellikle işlevselcilik tartışmasının yaklaşık 1950'lerden itibaren yirmi yıllık uyurgezer niteliklerini değerlendirmeye kesinlikle hazırım. Kabul edemeyeceğim şey, işlevselci yazarların ortaya koydukları problemlerin sessizce unutulabileceğidir. Bir kere, söz konusu tartışma işlevselciliğin sosyolojiyle ilişkisiyle ilgili temel problemlerden hiçbirini çözememiştir. Ne de bu problemler bilgi/bilişim teorisine veya sistemler teorisine başvurularak çözülebilmiştir –hatta bu sistemler teorisi kesinlikle sosyolojik işlevselcilikten her zaman çok daha sofistike olsa bile. En azından, bazı iddialarımın Amerikan "yapısal-işlevselcilik" kadar Luhmann'ın "işlevsel-yapısalcılık" anlayışına da büyük ölçüde uygun düştüğüne inanıyorum. Luhmann hâlâ işlevselcilikten konuşmaya hazır olsa bile, "işlevselci olmadığı"nı ilân eden ve terimle ilişkisi olmayan birçok kişi vardır. Ancak, onların yazılarının çoğu kez ham işlevselci kabullerle ağzına kadar dolu olduklarını görmek zor değildir. Aklımda özellikle Althusser'in görüşlerini çağdaş sosyoloji ve antropolojiye uyarlamaya çalışan "yapısalcı Marksistler"in çalışmaları var.

Argümanım şöyledir: "İşlev" terimi sosyolojide hiçbir kullanıma sahip değildir; gerçekte, sosyal bilimlerde onu teknik bir terim olarak *tamamen yasaklamak* kesinlikle zararlı olmayacaktır. İşlevselciliğe saldıranların çoğu, ilginçtir ki, öznelciliğe saplanmaktadır. Gündelik dil felsefesinden veya farklı fenomenolo-

jik yaklaşımlardan etkilenenler işlevselciliği determinist bir düşünce biçimi olarak görmüş ve bu anlayışın yerine niyetli, muhakeme gücüne sahip fail anlayışına öncelik tanıyan bir görüşü geçirmeye çalışmışlardır. Ancak onlar, bunu yaparken, işlevselciliğin en güçlü olduğu alandan, kurumlar ve büyük ölçekli toplumsal süreçlerin analizinden giderek uzaklaşmışlardır. İşlevselcilikten uzaklaşırken, *hem* "bilgililik" teoremi adını verdiğim şeyi (hepimizin eylemlerimiz hakkında gerekçelere sahip amaçlı, bilgili failler olduğumuz tezini) *hem de* toplumsal süreçlerin aynı zamanda "arkamızda" işlediği ve yaptıklarımızı farkında olmadığımız şekillerde etkilediği görüşünü kabul etmemiz gerekir. Marx bu gerçeği uzun süre önce ünlü özdeyişinde özetle ifade etmiştir. "İnsanlar tarihi yaparlar, ancak kendi seçmedikleri koşullarda". Fakat, bu görünüşte basit ifadenin içerimlerini başarıyla ortaya koyan herhangi bir düşünce okulu olduğunu sanmıyorum.

İşlevselciliğin birçok anlamı vardır, ancak onu (a) toplumlar veya sosyal sistemlerin "ihtiyaçlar"ı olduğuna ve (b) onların bu ihtiyaçları karşılama biçimlerinin özel, belirli süreçlerin niçin öyle olduklarını açıkladığına inanan bir öğreti olarak tanımlıyorum. Bu tanım normatif işlevselcilik (Parsons) ve çatışmacı işlevselcilik (Merton) kadar Althusser vb.nin farklı örtük işlevselciliğini de kapsar.

İşlevselciliğe birkaç zeminde itiraz ediyorum: (1) İşlevselcilik, (yapısalcılık gibi) hatalı bir statik/dinamik veya eşzamanlı/artzamanlı ayrımına dayanır; (2) işlevselci yazarlar, sistem ihtiyaçlarını vurgularken, insanların gündelik hayatın akışı içinde yaptıkları şeyler hakkında pek çok şey bilen muhakeme yeteneğine sahip failler olduklarını görememişlerdir; (3) sistemlerin, işlevselci yazarların inandıklarından oldukça farklı bir anlamı dışında, ihtiyaçları yoktur; ve bu yüzden (4) sistem ihtiyaçlarını belirlemek hiçbir şeyi açıklamaz; ve 'işlevselci açıklama' olarak alınabilecek bir şey yoktur.

Bunları hemen açacağım, ancak belirteceğim hususlar çok daha ayrıntılı olarak ifade edilebilir ve sosyal teori için çok

önemli içerimlere sahiplerdir. (1) Argümanlarımdaki en genel temel görüşlerden biri, zaman-mekân ilişkilerinin sosyal teorinin merkezine alınması gerektiğidir. İşlevselci yazarların eşzamanlı/artzamanlı ayrımı üzerine farklı görüşlerini açıklamaya çalışmayacağım. Aslında sorgulamadan, bu ayrımın işlevselcilikle tesadüfi değil *mantıksal* bir ilişki içinde olduğunu öne sürüyorum. Ayrıca, bu ayrım kesinlikle terk edilmelidir. Eşzamanlı/artzamanlı ayrımında karakteristik olarak, bir sosyal sistemi araştırmanın onun bir tür "zaman-dışı şipşak bir resmi"ni çekmek olduğu iddia edilir. Bu ayrıma göre, zamandan soyutlayarak işlevsel ilişkileri belirleyebilir; sistemleri artzamanlı olarak araştırarak zamanla nasıl değiştiklerini analiz edebiliriz. Ancak sonuç temel ve ciddi bir hatadır: *zamanı toplumsal değişmeyle özdeşleştirmek.* Zaman ve değişme özdeşliğinin öteki yüzünde "zaman-dışılık" ve istikrar yatar: bu anlayışa göre, eşzamanlı analiz toplumsal istikrarın kaynaklarını belirlememize yardımcı olurken, artzamanlı analiz sosyal sistemlerdeki değişmelerin kaynaklarını anlamamız için gereklidir. Buradaki temel hata, değişme kadar zamanın da toplumsal istikrarın mantıksal bir unsuru olduğunu görememektir. İstikrarlı bir toplumsal düzen, şeylerin mevcut durumlarıyla önceki durumları arasında yakın benzerlik olan bir düzendir. Bu, bir binanın mimari yapısında olduğu gibi, bir sosyal sistemin, –yapısını gösteren– "zaman-dışı" şipşak fotoğrafını çekebileceğimiz varsayımının ne kadar yanıltıcı olduğunu gösterir. Zira sosyal sistemler, yapısal özelliklere sadece *zaman içinde* işleyişleri nedeniyle sahiplerdir: toplumsal ilişkilerin "kalıplaşma"sı onların zaman içinde sürekli yeniden üretimlerinin ayrılmaz bir parçasıdır.

(2) İkinci olarak, işlevselci teoriler, insan *eylem*i hakkında –terimin yeni felsefî görüşlerde kullanılan anlamında– açıklamalar değillerdir. Kanımca bu tespit yaklaşımını "eylemin referans çerçevesi" olarak adlandıran Parsons için de büyük ölçüde doğrudur. Bu karmaşık bir meseledir, ancak insan faillerin Parsons'ın şemasında (Althusser'inkinde olduğu gibi) Garfinkel'in deyimiyle "kültürel aptallar" olarak yer aldıklarını, onların, ey-

lemleri içinde ve eylemleriyle ürettikleri kurumlar hakkında (sözel veya zımnen) çok şey bilen aktörler olarak görülmediklerini söylemenin uygun olduğunu düşünüyorum. Parsons ve Merton'ı Goffman'la karşılaştırın. Niçin Goffman'ın çalışmaları sosyolojik yazılarla ilk kez karşılaşanlar için sezgisel bir cazibeye sahipken, aynı duygu Parsons ve Merton gibi yazarlar karşısında yaşanmaz? Gerçekte önemli olabilse de, bu basitçe Goffman'ın edebî becerilerine bağlanamaz. Bunun nedeni, Goffman'ın insanları, sahip oldukları bilgileri toplumsal karşılaşmaların üretimi ve yeniden-üretiminde rutin olarak kullanan becerili ve bilgili failler olarak görmesidir. Burada sosyal teori için önemli güçlü fenomenolojik bir unsur vardır. Goffman bize, çoğumuzun toplumsal âdetler ve kurumlar hakkında "bildiği" ve onların yeniden-üretimi için bilinmesi gereken, fakat daha ziyade zımnen bilinen birçok şeyin varlığını gösterir. Bu şeyler bizim için o gösterdiğinde açık hale gelir, ancak yine de biz zaten onları biliyoruz; onları, belirli bir toplumun üyeleri olarak, genellikle sorgulamadan kabullensek de, bu zımni bilgilerin oldukça göz kamaştırıcı ve ayrıntılı şeyler oldukları görülür. İşlevselciler, aksine, gerçek sosyolojik bir açıklamada bizzat aktörlerin "arkasında olup bitenler"in ele alınması gerektiği inancıyla, toplumun gerekçeleri lehine bireylerin gerekçelerini göz ardı ederler (Gerekçelerin "açık işlevler" kadar analiz edilmediği vurgulanmalıdır [Giddens, 1979]).

Sözü uzatmamak için (3) ve (4)'ü birlikte değerlendireceğim. Sosyal sistemlerin ihtiyaçları yoktur –ne de "işlevsel ihtiyaçlar"ı vardır. Ancak, sosyal sistemlerin değil sadece bireylerin ihtiyaçları olduğunu savunan işlevselciler de olmuştur (örneğin, Malinowski). Fakat, çoğu işlevselci sosyal sistemlere ihtiyaçlar veya gerekler yüklemiş ve bunların söz konusu sosyal sistemleri anlamada açıklayıcı bir role sahip olduğuna inanmıştır. Ancak sosyal sistemlerin, en azından birey aktörlerin sahip oldukları anlamda ihtiyaçları yoktur. Somut bir örneğe, Marx'ın kapitalist ekonomide yedek ordu tartışmasına bakabiliriz. Marx'ın argümanı çoğu kez işlevselci bir eğilim içinde okuna-

bilir ve çoğu kez de böyle okunmuştur. Kapitalizmin sistemin işlemesini sağlayan "ihtiyaçlar"ı vardır. Bir yedek ordu sistem ihtiyaç duyduğu için ortaya çıkar. Argüman bazen tersinden ifade edilir. Kapitalizmin işleyişi bir yedek ordunun oluşumuna yol açıyorsa, bunun nedeni onun böyle bir şeye ihtiyaç duyması olmalıdır. Bu yedek ordu tezi savunulamaz. Ne de toplumların derinlere kök salmış kurumsal özellikleri bu toplumlar onlara ihtiyaç duydukları için ortaya çıkarlar. Onlar *tarihsel olarak*, her örnekte doğrudan analiz edilebilecek somut koşulların sonucu olarak ortaya çıkarlar; aynı ilke onların süreklilikleri için de geçerlidir.

Sistem ihtiyaçlarından konuşmanın uygun olduğu *tek* mantıksal format vardır, ancak bu, sosyal sistemlere somut ihtiyaçlar yüklemeyi gerektirmez. Bu format, aksine, *karşı-olgusal bir argüman*dır. Oldukça haklı olarak, "Sosyal sistem X'in oluşumu, devamı veya dönüşümü için neler olması gerekir?" türünden varsayımsal sorular sorabiliriz. Ancak, kolayca işlevselci bir yoruma kayılabileceği için, bu önermeleri kullanırken çok dikkatli olmamız gerekir. Bir örnek olarak şu sözü alabiliriz: "Kapitalist ekonominin, nispeten istikrarlı bir biçimde varlığını sürdürebilmesi için belirli genel bir kâr düzeyinin tutturulması gerekir. Burada "olması gerekir" ibaresinin etkisi karşı-olgusaldır: o, belirli sonuçlara ulaşılması için karşılanması gereken koşulları belirlemeyi gerektirir. "Olması gerekir" sistemin bir özellik veya "ihtiyacı" değildir.

Daha yeni yazılarımda işlevselcilik yerine *yapılaşma teorisi*ni geçirmeyi önerdim. Yapılaşma teorisinin yukarıda belirtilen kriteri "işlev" kavramından ve "işlevsel ihtiyaç" fikrinden vazgeçerek karşılayacağını düşünüyorum. Fakat, bu kriter, işlevselciliğin kurumlar ve büyük-ölçekli uzun-süreli toplumsal süreçlere karşı ilgilerinden vazgeçmeden da karşılanabilir. Evrimcilik hakkında söyleyeceklerimle ilişkilendireceğim için, bu teoriyi şimdilik sadece ana hatlarıyla açıklayacağım. Yapılaşma teorisine göre, her toplumsal eylem zamanda-mekânda konumlanan ve in-

san aktörler tarafından becerili ve bilgili bir biçimde düzenlenen toplumsal pratikleri içerir. Ancak, insanların bilgililiği daima –bir yandan eylemin ifade edilmeyen koşulları, öte yandan eylemin niyetlenilmemiş sonuçlarıyla– "sınırlı"dır. Bu teorinin temel bir hamlesi, "eylem" ve "kurum" teorileri arasındaki yukarda sözü edilen karşıtlığı aşma girişimidir. Bu hamle amacına *yapının ikiliği* olarak adlandırdığım şeyle ulaşabilir. Yapının ikiliği ile, sosyal sistemlerin yapılaşmış özelliklerinin aynı anda toplumsal edimlerin *aracı ve sonucu* olmasını anlatıyorum. Bu düşünce dilden örneklerle açıklanabilir. Bir dil konuşucuları topluluğunun nitelikleri olarak dilin yapısal özellikleri (örneğin, sözdizimi kuralları) bir konuşmacı tarafından cümle kurmakta kullanılır. Ancak cümlenin, bu sözdizimi kurallarının dilin sürekli özellikleri olarak yeniden-üretimine katkıda bulunmasını sağlayan işte bu konuşma edimidir. Yapının ikiliği anlayışının bir toplumsal yeniden-üretim açıklamasının temeli olduğuna ve hiçbir işlevsel düşünce içermediğine inanıyorum (Giddens, 1979: Bölüm 2).

Bu tespit bizi zaman problemine götürür. Yapılaşma teorisine göre, her toplumsal yeniden-üretim anıyla ilgili kesişen üç zamansal düzlem mevcuttur. İlk olarak, dolaysız deneyimin zamansallığı, gündelik hayatın sürekli akışı vardır: Schutz bunu, Bergson'u izleyerek, etkinliğin *süresi/akışı* olarak adlandırır. İkinci olarak, *Dasein'in zamansallığı*, organizmanın hayat döngüsü; ve üçüncü olarak, Braudel'in kurumsal zamanın *uzun-süresi* olarak adlandırdığı olgu vardır: toplumsal kurumların uzun-dönemli çökelmişliği veya gelişimi. Bunların iç içe geçtiklerini ve, yapının ikiliği teoremine göre, her toplumsal etkileşim anının kurumsal zamanın *uzun süre*sini içerdiğini görmek önemlidir. En basit kelime alışverişi bile, aktörlerin, dilin –bu kelimelerin biçimlendirildiği– uzun dönemli tarihiyle ve aynı zamanda süregiden yeniden-üretimiyle ilişki içinde olmasını gerektirir. Bu oldukça önemlidir. Zira, güçlü fenomenolojik görüşleri olan ve insan bilgililiğine odaklanan çoğu sosyolojik teori, en iyisinden, güdük bir zaman anlayışına sahip olmuştur. Onlar Bradu-el'in değil Schutz'un *süre*sini kabul etmişlerdir. Yapılaşma te-

orisinde, herhangi bir *süre* biçiminin diğerleri üzerinde mantıksal önceliğe sahip olduğu düşüncesine açıkça karşı çıkıyorum. Bu yüzden, bir 'kurumsal zamanın *uzun-süre*si' açıklamasına ihtiyaç vardır; ve bu bizi eski ortodoks konsensüsün ikinci teması 'evrim' konusuna götürür. Kesinlikle 'işlevselci-olmayan bir sosyoloji' önermem gibi, sosyolojide özellikle zararlı etkiye sahip olduğunu düşündüğüm *bütün* evrimci *anlayışlar*a da kesinlikle karşı çıkıyorum.

Evrimci teori, elbette, iki anlamda zaman hakkındadır: *uzun-süre* içinde zamanın geçişi olarak ve tarihin yorumu anlamında zaman hakkında yazma girişimi olarak. Ortodoks konsensüste, sosyoloji ve tarih ilişkisi hakkında ikisi arasında kesin sınırlar çizen yaygın bir anlayış vardı. Çoğu kişi, sosyolojinin doğa bilimlerindeki yasalarla aynı mantıksal statüye sahip yasalar veya genellemelerin keşfiyle ilgilendiğini düşünüyordu. Dolayısıyla, onlara göre, bu yasalar zamandan ve yerden soyutlanabilir ve bu sınırlı koşullarda bütün tarihsel dönemlere uygulanabilir. Tarih bu yasalara göre düzenlenebilecek içerik hakkındadır: tarih sosyologa genellemeler yapabileceği materyaller sağlar. Bu anlayış sadece pozitivist bir epistemolojide savunulabilir ve pozitivizmin ölümüne bakarak onun temelden hatalı olduğunu kolayca görebiliriz. Ancak bu yaklaşımın tortuları varlığını hâlâ hissettirmektedir; sosyoloji ve tarih arasında yapılan oldukça açık bazı ayrımları savunacak yazarlar elbette eksik değildir. Bu ayrımları kesinlikle yanlış buluyorum. Bunu söylerken, kendine ait özel bir araştırma alanına sahip olacak bir tür tarihsel sosyolojiyi savunmaktan daha fazlasını amaçlıyorum. *Tarih ve sosyoloji arasında basit ayrımlar olmadığını söylemek istiyorum*. Yapının ikiliği teoremi, bir bütün olarak sosyal bilimlerin temel düzenleyici bir ilkesi olarak hizmet eder görünmektedir. Hiçbir sosyolojik yasa veya genelleme olmadığını değil, aksine, doğa bilimlerindeki yasaların evrensel olduklarını varsaymaya devam edeceksek, sosyolojik yasaların doğa bilimlerindeki yasalarla formel mantıksal özdeşlik içinde olmadıklarını kastediyorum (karşılaştırın: Hesse, 1974). Başka deyişle, onlar tarihsel yasalardır; bu yasala-

rın temsil ettikleri nedensel ilişkiler, *ilke olarak*, insan bilgisi ışığında değişebilir, buna sosyologların ortaya koydukları bilgi türleri de dahildir.

Ortodoks konsensüsün güçlü olduğu evrede uzun-dönemli süreçlerin analizi, önceden belirtildiği gibi, popüler değildi. İşlevselcilik çok az sosyologun tarihsel ayrıntılara girdiği evrimci teorilerle bağını kopardı. (Ancak bu durum Almanya'da Anglo-Sakson dünyaya göre daha az doğrudur.) Ayrıca, evrimle ilgili kavramlar, Parsons'ın öncülüğünde antropolojide yeniden canlanırken, arkeolojik teoride egemenliğini sürdürdü (Friedman and Rowlans, 1977). Son olarak, evrimci bir teori –şu veya bu yorumuyla– Marksizm için temeldir ve bu husus kesinlikle daha az önemli değildir. Marx'a göre, sosyalizmin zaferi kabile toplumundan olgun sosyalist bir düzene doğru ilerleyen diyalektik harekete dayanır.

Buradan da görüleceği üzere, birçok farklı evrimci teori vardır, ancak onları burada incelemeyi, hatta sınıflandırmayı düşünmüyorum. Daha önceki bir yayında, sosyoloji, antropoloji ve arkeolojideki evrimle ilişkili görüşleri kapsamlı olarak gözden geçirmiştim (1981). Evrim kavramı, aslında, incelediğim her teoride, ister evrensel, ister tekyönlü, isterse çok-yönlü bir forma sahip olarak alınsın, (a) bir şekilde adaptasyon anlayışına dayanır ve burada (b) maddî çevre koşullarına adaptasyona öncelik tanınır. Adaptasyon farklı teorilerde az çok mekanik bir biçimde anlaşılmıştır. En gelişkin Marksist yorumlarda (buna Habermas'ın kendi evrim teorisinde geliştirdiği tarihsel materyalizmi yeniden kurma çabası da dahildir), adaptasyon terimi insanların çevrelerine –insan ve doğa arasında karşılıklı etkileşimi içeren– aktif hâkimiyetleri anlamında kullanılır. Diğer Marksist yazarların veya Marksizm'in etkisindeki anlayışların, sözgelimi, V. Gordon Childe'ın (1956) arkeolojik çevrelerde uzunca süredir önemli bir yer işgal eden çalışması daha mekanik bir yaklaşıma sahiptir. İşlevselci teorilerde oldukça ham bazı adaptasyon anlayışları yer alsa da, Parsons'ın adaptasyon anlayışı bu değerlen-

dirmeden muaf tutulmalıdır. Adaptasyonun dayanak noktası maddî dünyayla ilişki olduğunda birçok farklı yorum yer alır. Daha ortodoks Marksist anlayışlarda, iyi bilindiği üzere, insanların üretici güçleri geliştirme kapasitesindeki artış, bir dizi devrimci değişmeyle insanları evrimleşmeye iten süreç vurgulanır. Diğer şemalarda, örneğin Habermas ve Parsons'ın önerdiklerinde, daha ziyade, maddî dönüşümlerin "sibernetik" kontrolleri kadar, genel toplumsal normlar ve değerlere de vurgu yapılır. Ancak, bahsedeceğim iki husus diğer evrimci teoriler kadar bu ikisine de uygundur.

Artık, "işlev" kavramı gibi, adaptasyon veya eşanlamlı kavramları da sosyolojik terminolojiden, ancak bu kez teorik ve empirik temellerde silmek istiyorum. En azından evrimci düşünürlerin kullandığı anlamda 'adaptasyon' kavramı, mantıksal temellerde 'açıklayıcı bir toplumsal değişme ilkesi' olarak sunulduğunda, daha önce karşı çıktığım işlevsel "ihtiyaçlar" kavramıyla aynı kategoride yer alır. Toplumlar çevrelerine iyi veya zayıf adaptasyon ihtiyacına sahip değillerdir. Belirli bir süre varlığını sürdüren her toplumun, üyelerinin bekası için yeterince besin, sığınak vb. sağlaması "gerekir" varsayımını karşı-olgusal bir iddia olarak görebiliriz. O açıklayıcı bir ilke değil, sadece gerekli bir şeydir. Aslında çevrelerine adapte olanların toplumlar değil, aksine toplumun –bunu, ne yaptıklarını tamamen bilerek ve mümkün olduğu kadar "maddî olarak üretken" olma arzusuyla yapan– üyeleri olduğu söylenebilir. Buradan argümanın daha empirik kısmına geçebiliriz. Uzun zamandır, Marksist yazarlar ve ayrıca Marksist-olmayan diğer birçok kişi, özellikle arkeoloji disiplininde, maddî çevreye egemenlik dürtüsünü temel toplumsal değişme evrelerinin anahtarı olarak görmektedir. Ancak yakın dönem arkeolojik ve antropolojik kanıtlar bu konuda ciddi soru işaretleri yaratmıştır. Antropolog Stanley Diamond'un ifade ettiği gibi (1974), ihtiyaç fazlası/artık-üretime "içkin bir mantık" olduğu varsayımının –yani, ilkel toplumlar bir artık üretmiyorlarsa, nedeni bunu yapamamaları, üretici güçlerin yeterince gelişmemiş olmasıdır tezinin– yanlışlığı kanıtlandı. İyi bir örnek Sahlins'den

(1974: 2) verilebilir: ona göre, en azından geçim ekonomilerinde hiçbir maddî kıtlık ilkesi işlerlikte değildir. "Kıtlık" kavramı, onun ifadesiyle, modern ekonomilerin bir yaratısıdır' –o, piyasa-sanayi sisteminin yönetici ilkesidir. "Avcı-toplayıcı toplumlar nispeten güç çevre koşullarında bile mutlaka fakir değillerdi, avcı-toplayıcılar, genelde, modern sanayi emekçisi gibi "sıkı çalışmazlar". Benzer bir görüş Pierre Clastres (1977: 165) tarafından ifade edilir: ona göre, ilkel toplumların üyeleri "... arzu ettiklerinde, her zaman maddî üretim mallarını artıracak gerekli tasarruflara sahiplerdi". Onlar bunu yapmayı arzu etmezler, çünkü maddî üretim artışı zorlayıcı bir talep olarak yaşanmaz.

Bu tespit çoğu evrimci teoriye öz itibariyle tamamen uygundur. Burada adaptasyon konusundaki eski dogmalar sorgulanmaz. Açıklama bu yazıdaki daha önceki tartışmamla ilişkili bir başka sonuca sahiptir. Başka deyişle, çoğu evrimci teori, ortodoks konsensüsün etkisi altındaki sosyoloji gibi, insan öznelerin –bu örnekte, nispeten ilkel toplumlarda yaşayan insan öznelerin– bilgililiğine ya hiç yer vermez ya da bu faktörü yeterince dikkate almaz. Avcı-toplayıcılıktan tarıma veya yerleşik tarımcı topluluklardan sınıflara-bölünmüş toplumlara geçiş kaçınılmaz değildir; ne de bu geçişlerin ilgili insanlar tarafından bizzat gerçekleştirilmeye çalışıldığını söyleyebiliriz. Aksine, ilkel toplumlarda yaşayanların sözde üstün uygarlıklar hakkında çoğu kez pek çok şey bildiğine ve onlara katılmaya fiilen direndiklerine dair bol miktarda kanıt vardır. (Elbette askerî faktörler belirleyici olabilir ve, gerçekte, evrimci yaklaşımlar dahil çoğu sosyal teori alanında, tarihsel geçişlerde askerî gücün önemi lâyıkıyla değerlendirilmemiştir.)

Temel mekanizmaları –adaptasyon– atıldığında, çoğu teori özgünlüğünü büyük ölçüde yitirir. Bu çekinceyle, bazen "sınırlı doğrusal-olmayan evrim" olarak adlandırılan görüşe nispeten sıcak bakıyorum; ancak burada, evrim teriminin biyolojideki evrimci teoriyi kuvvetle çağrıştıracak biçimde kullanılmaması gerekir. Bu terminolojinin yerine, toplumsal düzen ve dönüşü-

mü *uğraksal* nitelemeler ve *zaman-mekân köşeleri* olarak adlandırdığım oluşumlara göre kavrayan bir tarih yaklaşımı önermek istiyorum. "Uğraklar" belirli yapısal dönüşümlerin yaşandığı belirli bir yön ve biçime sahip toplumsal değişme süreçlerini anlatır. Uğraklar yerleşik tarımcı toplulukların sınıflara-bölünmüş devlete dönüşmeleriyle ilgili –veya ters yönde– geçişleri içerirler. Zaman-mekân köşelerinden söz ederken, toplum tiplerinin uğraksal geçişlerdeki *eşanlı* mevcudiyetinin önemini vurgulamak istiyorum. Evrimci bir tarih anlayışını benimsediğimizde, toplumsal değişmeyi, bir toplum tipinin yerini bir başkasının, onun yerini bir başkasının aldığı evrelere göre düşünme eğilimi gösteririz. Ancak, sınıflara-bölünmüş toplumların ortaya çıkışıyla, örneğin, kabile toplumları dünyadan silinmemiştir. Sanayi kapitalizmi, aslında hep kuvvetli ve görünüşte amansız bir yıkım veya yutma eğilimi içinde olsa bile, (sosyalizm dahil) farklı toplum tipleriyle bir arada varolmuştur ve varolmaktadır. Zaman-mekân köşeleri farklı yapısal toplum tipleri arasındaki ilişki –ve çoğu kez karşılıklı bağımlılık– biçimlerini anlatır. Bunlar potansiyel veya gerçek toplumsal dönüşüm köşeleri, farklı genel toplumsal organizasyon düzeyleri arasındaki (çoğu kez istikrarsız) kesişimlerdir.

Bunlann geniş içerimleri vardır. Onlar ondokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıl başında çok yaygın olan dikotomik toplumsal gelişme anlayışlarının –*Gemenschaft* ve Gesellschaft, mekanik ve organik dayanışma vb. dikotomilerin– ölüm çanlarıdır: elbette, kurumsal tarihi anlayacak genel çerçeveler olarak sunuldukları sürece. Önerdiğim kavramları kullanmak, ayrıca, 'gelişmeci' toplumsal değişme modelleri olarak adlandırdığım yaklaşımlardan kopmak demektir. Gelişmeci modeller ile, toplumu dönüşümün gerçekleştiği mekanizmayı içinde barındıran bağımsız bir birim olarak gören anlayışları kastediyorum. Sosyoloji, gerek Marksist gerekse diğer geleneklerde, gelişmeci modellerin etkisi altındaydı. Wallerstein (1974), Emmanuel (1972) ve Amin (1976) vd.inde alternatif bir görüşün kaynaklarını görürüz. Ancak onlar düşüncelerini büyük ölçüde modern kapitalist dünya

sistemine yoğunlaştırdılar. Zaman-mekân köşelerinin kavramsal önemini kabul etmek, Wolfram Eberhard'ın (1965: 16 ve devamı) "dünya zamanı" olarak adlandırdığı oluşumun önemini kabul etmektir. Başka deyişle, belirli bir tarihsel konjonktürde ortaya çıkan uğraksal bir geçiş, farklı bir konjonktürdeki görünüşte benzer bir uğraktan tamamen farklı bir biçime ve tamamen farklı sonuçlara sahip olabilir. Bunun önemini kabul etmek, sosyoloji ve tarihin bir ve aynı şey olduğu önermesini ciddiye almanın önemini kabul etmektir. Seçim evrimcilik ile bir tür soyut karşılaştırmalı sosyoloji arasında yapılmak zorunda değildir; ikisi de reddedilmelidir.

KAYNAKLAR

Amin, Samir (1976), *Unequal Development*. New York: Monthly Review Press [*Emperyalizm ve Eşitsiz Gelişme*, Çeviren: Semih Lim, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1997]

Atkinson, Richard (1972), *Orthodox Consensus and Radical Alternative*, New York: Basic Books.

Childe, V. Gordon, (1956) Man Makes Himself (Third Edition). London: Watts

Clastres, Pierre (1977), *Society against the State*. (Oxford: Blackwell) [*Devlete Karşı Toplum*, Çeviren: Mehmet Sert - Nedim Demirtaş, Ayrıntı Yayınları, Temmuz 1991]

Demerath, N. J. And Richard Peterson (1967), *System, Change, and Conflict*, New York: Free Press.

Diamond, Stanley (1974), *In Search Primitive*, New Brunswick, N. J.: Transaction

Eberhard, Wolfram (1965), *Conquerers and Rules*, Leideb: Brill

Emmanuel, Arghiri (1972), *Unequal Exchange*. London: New Left Books

Friedman, J. And M. Rowlands (1977) *The Evolution of Social Systems*, London: Duckworth

Giddens, Anthony

1973 *Class Structure of Advanced Societies*, London, Hutchinson [İleri Toplumların Sınıf Yapısı, Türkçesi: Ömer Baldık, Birey Yayıncılık, Mart 1999, İstanbul]

1976 a "Classical social theory and the origins of modern sociology." *American Journal of Sociology* 81: 703-729.

1976b *New Rules of Sociological Method*. London Hutchinson [*Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*, Çev: Ü. Tatlıcan ve B. Balkız, Paradigma Yayınları, İstanbul, Mart 2003].

1979 *Central Problems in Social Theory*. London Macmillan. [*Sosyal Teorinin Temel Problemleri*, Çeviren: Ümit Tatlıcan, Paradigma Yayınları, İstanbul 2005)

1981 *Between Capitalism and Socialism*, London Macmillan.

Hesse, Mary (1974), *The Structure of Scientific Inference*, London Macmillan.

Sahlins, Marshall (1974). *Stone-Age Economics*. London: Tavistock.

Sztompka, Piotr (1974) *System and Function*, New York: Academic Press.

Wallerstein, Immanuel (1974), *The Modern World System*, New York: Academic Press (*Modern Dünya Sistemi*: Kapitalist Tarım ve 16. Yüzyılda Avrupa Dünya Ekonomisinin Kökenleri, Çev.: Lâtif Boyacı, Bakış Yayınları, İstanbul, Nisan 2004).

Ek: 5

Eylem, Öznellik ve Anlamın Oluşumu*

Başlıklar yazının içeriğini yeterince anlatmaktadır. Her başlığı bağımsız olarak ele aldıktan sonra, onların nasıl ilişkilendirilebileceğini göstermeye çalışacağım. Eylem problemi sosyolojinin temel bir sorunudur. Sosyal analiz için büyük öneme sahip bazı problemler bir insan fail olmanın anlamı, insan davranışına uygun etkinlik türleri ve bunların kurumlarla nasıl ilişkilendirilebilecekleri konularıyla ilintilidir.[1]

İnsan fail olmanın anlamıyla ilgili sorunlar büyük ölçüde sosyoloji dışında tartışılmış, sosyal bilimciler tarafından ancak son zamanlarda –yapısalcılık ve post-yapısalcılık bağlamında– kapsamlı olarak ele alınmışlardır: Son olarak, bu tartışmalar ay-

---

* A Giddens, 'Action, Subjectivity and the Constitution of Meaning', *Social Research* 53, 1986: 529-545

1 Anthony Giddens, *Toplumun Kuruluşu*, Çeviren: Hüseyin Özel, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1999.

rıca anlamın doğasıyla ilgili problemlere, sosyal analizden edebiyat eleştirisi ve metin teorisine kadar uzanan alanlarda genel öneme sahip bazı sorunlara yol açmışlardır.

Sosyal bilimlerdeki çoğu kişinin bu tür konulara kendini çok uzak hissettiğini, muhtemelen onlar hakkında hiçbir şey bilmediğini söylemek yanlış olmaz. Ancak sosyal teorideki daha yeni tartışmalarda sosyal analizin diğer alanlara ait konularla doğrudan ilişkilendirildiği açıkça görülmektedir.

Eylem Problemi

Konuya eylem problemiyle başlayabiliriz. Sosyologların ilgileri açısından, insan eyleminin doğası sorununun sosyal teorideki geleneksel bir ayrım bağlamında ele alınması gerekir: "nesnelcilik" ve "öznelcilik" dikotomisi. Bu terimlerden ilkiyle, toplumsal nesnenin –toplumun– birey fail üzerinde önceliğe sahip olduğunu düşünen ve temel ilgi alanı olarak toplumsal kurumların analizini alan sosyal teorileri anlatıyorum. Öznelcilik esas itibariyle onun karşıtını anlatır. Öznelcilikte insan fail sosyal analizin merkezine yerleştirilir. Başka deyişle, bu anlayışa göre, sosyal bilimlerin temel ilgisini amaçlı, muhakeme sahibi aktörü araştırmak oluşturmalıdır.

Sosyal teorideki bu iki yaklaşımın da cazip yanları vardır. Bir yanda, nesnelci geleneğe ait olanlar, toplumun veya toplumsal kurumların bir anlamda daha kalıcı olduklarını ve toplumun tekil üyelerinden daha fazla ilgiye değer olduğunu öne sürmekte haklıdırlar. Onlar tarihle, büyük çaplı toplumsal dönüşümler, çatışma ve genelde değişmeyle ilgili problemleri çok iyi analiz etmişlerdir. Öznelci kanatta yer alanlar, insan failler olarak bizleri, kendi eylem koşullarını anlama, niyetli olarak davranma ve yaptıkları konusunda sebeplere sahip olma kapasitesine sahip varlıklar olarak görmekte kesinlikle haklıdırlar.

Ancak, iki perspektifin cazip yanları kadar temel bazı yetersizlikleri de vardır. Bir yanda, nesnelciler, deyim yerindeyse, kurumlar konusunda güçlü eylem konusunda zayıftır. Başka deyişle, bu perspektif içinde yer alan ve sosyal bilimlerde işlevselcilik, yapısalcılık ve edebiyat eleştirisiyle ilişkilendirdiğim yazarlar, insan faillere yüklenilebileceğini düşündüğüm "kendini anlama", "niyetlilik" ve "belirli gerekçelerle davranma" gibi nitelikleri ortaya koymakta yeterince usta değillerdir. Öte yandan, çitin öznelci tarafındakiler nesnelcilerin insan davranışının araştırılması konusunda önemli olduğunu düşündükleri olguları yeterince analiz edememişlerdir. Başka geleneklerin yanı sıra analitik eylem felsefesi ve sembolik etkileşimciliği de dahil ettiğim öznelcilik, uzun dönemli tarihsel değişme süreçleri ve kurumların genel düzeniyle ilgili sorunları atlama eğiliminde olmuştur.[2]

Nesnelcilik ve öznelcilik arasındaki düalizmin kökleri derinlerde yatar ve sosyal teoriyi etkisi altına alan birçok tartışmanın bu bölünmenin yol açtığı sorunlar etrafında döndüğünü düşünüyorum. Son beş altı yıldır geliştirdiğim ve yapılaşma teorisi olarak adlandırdığım sosyal teori yaklaşımında, bu görünüşte perspektifler karşıtlığının gerçekte sağlayabileceği tamamlayıcılığı gizlediğini öne sürdüm. Başka deyişle, bu düalizm "yapının ikiliği" olarak terimleştirdiğim bir "ikilik" olarak yeniden ele alınabilir.[3] Yapının ikiliği teriminin sosyal teorideki önemini anlamak için yapı ve eylem kavramlarına bakmak gerekir. İnsan failleri amaçlı, muhakeme yeteneğine sahip varlıklar olarak gören yaklaşımlarda, eylem kavramı çoğu kez bir niyetler toplamı olarak anlaşılmıştır. Başka deyişle, fail/aktör gündelik hayatı oluşturan rutinler altında ele alınmaz. Gündelik hayat bir *süre/akış*, Schutz'un ifadesiyle, insan uyanıkken devam eden bir sürekliliktir. Eylem, başka deyişle, kendi oluşumunun bir parçası olan temel bir zamansallığa sahiptir.[4]

---

2 Bu konularla ilgili gelişmeler için, karşılaştırın: Anthony Giddens, *Sosyal Teoride Temel Problemler*, Bölüm 1.

3 a. g. y., Bölüm 2.

4 Alfred Schutz, *The Phenomenology of the Social World* (London: Heinemann, 1972).

Failliği kendi *akışı* bağlamında yorumlamak, eylem kavramını nesnelci sosyal bilimciler için oldukça önemli olan –yapı, kurumlar gibi– kavramlarla ilişkilendirmeye yardımcı olur. Bu bağın nasıl kurulabileceğini görmek için yapı kavramına dönmemiz gerekir. Yapı kavramı İngilizce konuşan sosyal bilimciler arasında genellikle bir kriter kavram olarak alınmıştır. Sözgelimi, işlev kavramının aksine, yapı çok az tartışılmıştır. Bunun sebebi ne olabilir? Bunun sebebi, kanımca, İngilizce konuşan sosyal bilimcilerin yapı kavramından ne anlaşılması gerektiği konusunda açık bir düşünceye sahip olmalarıdır. Onlar yapıdan veya "yapısal özellikler"den söz ederken akıllarında bir tür görsel benzetme vardır. Onlar kurumların yapısal özelliklerini bir binanın kirişlerine veya bir bedenin anatomisine benzetirler. Yapı toplumsal içerikler çeşitliliği içinde gözlenebilen kalıplar veya ilişkilerden meydana gelir. Artık bu yapı anlayışının, eylem kavramı gibi, yeniden ele alınması gerekir. İngilizce konuşulan ülkelerdeki sosyal bilimlerde, özellikle sosyolojide çalışan çoğu kişiye hâlâ yabancı olan yapısalcı ve post-yapısalcı geleneklerde, yapı kavramı Anglo-Sakson sosyal bilime özgü yapı kavramından oldukça farklı bir biçimde kullanılır. Bu gerçek en iyi şekilde Saussure'ın dilin yapısal nitelikleri konusundaki klâsik tartışmasıyla gösterilebilir. Dilin yapısal özellikleri, tıpkı toplumsal ilişki kalıplarında olduğu gibi zamanda ve mekânda konumlanmış kalıplar olarak varolmazlar; bu özellikler dilin somutlaşmasında, konuşmada veya metinde gömülü olan orada-bulunanlar ve bulunmayanların ilişkilerinden oluşur.[5]

Burada yapı terimi orada-olmayan-bütünlük kavramını gerektirir. Konuşmacının kurduğu cümleyi anlamak, konuşma ediminde yer almayan, ancak yine de onu anlamak veya üretmek için temel öneme sahip olağandışı çeşitlilikte sözdizimsel ve semantik kuralı bilmek demektir. 'Orada-olmayan-bütünlük olarak yapı' düşüncesinin bir bütün olarak sosyal bilimler ve özellikle yapının ikiliği için temel önemde olduğunu düşünüyorum. Yapı-

5 Ferdinand de Saussure, *Course in General* Linguistics (London: Fontana, 1974)

yı bir mevcudiyetler seti olarak kavramlaştırmayla ilgili problem yapının eyleme "dışsal" bir zorlayıcı faktör olarak görünmesidir. Nesnelci sosyal bilimde, örneğin Durkheim'in geliştirdiği işlevselcilikte, bu "kısıtlayıcılık olarak yapı" düşüncesi yeterince açıktır ve bilinçli olarak geliştirilmiştir[6] Ancak yapıyı bu şekilde anladığımızda, eylemin esasında onunla hiçbir ilişkisi olmayan yapısal kısıtlamalar tarafından sınırlandırıldığının düşünülmesi şaşırtıcı değildir. Zira yapılar davranışı kısıtlarlar, aktör ancak bu sınırlar içinde özgürce davranabilir. Yapının ikiliği anlayışına göre, aksine, yapı aslında insan eylemi dışında bir şey değildir ve kısıtlayıcılıkla özdeşleştirilemez. Yapı tekrar tekrar düzenlediği insan etkinliklerinin aracı ve sonucudur. Benim düşünceme göre, toplumsal hayatın tekrara dayalı karakteri sözü, insan sosyal etkinliğinin, yapısal özellikleri bakımından, aktörlerin hem kendi eylemlerini inşa ettikleri, hem de aynı zamanda bu yapısal özellikleri ilgili sistemin yapısal özellikleri olarak yeniden inşa ettikleri kaynakların kullanımı esnasında ve bu kaynaklar aracılığıyla varolmasını anlatır.

Kurumlar veya toplumlar kendilerini oluşturan bireylerin eylemlerinin sürekliliği bakımından yapısal özelliklere sahiplerdir; ancak bireyler gündelik etkinliklerini sadece bu yapısal özellikleri somutlaştırma yeteneklerine bağlı olarak sürdürebilirler. Bunu göstermenin en iyi yolu Saussure'ın dil örneğini tersine çevirmektir, ancak bu dilsel benzetmelerin farklı tehlikeler içerdiği açık olsa gerektir, aslında yapısalcılar gibi, toplumun dile benzediğini iddia etmiyorum. Bir konuşmacı bir cümle kurduğunda bunu yapabilmek için birçok sözdizimi kuralından veya başka kurallardan yararlanır. Ancak, aslında bu kurallardan veya yapısal özelliklerden yararlanma süreci dili oluşturan genel bütünlüğü yeniden-üretmeye hizmet eder. Dil sadece toplumsal hayatın olumsal koşullarında bu tarzda üretildiği ve yeniden-üretildiği

---

6 Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method* (London: Macmillan, 1982) [*Toplumbilimsel Yöntemin Kuralları*, Fransızca'dan Çeviren Celal Bali Akal, Bilim/Felsefe/Sanat Yayınları, İstanbul 1985]

sürece varolur. Bunun genel düzeyde toplumsal hayat için de doğru olduğuna inanıyorum. Bunun nedeni, tekrarlarsak, sosyal hayatın dile benzemesi değil, dilin, en genel niteliklerini ifade ettiği toplumsal etkinliğin bu kadar önemli bir özelliği olmasıdır. Bir geçerlilikleri varsa, bu düşünceler yapısalcılık ve post-yapısalcılıktaki "öznenin merkezi konumdan uzaklaştırılması" temasıyla ilgili açık ilişkilere sahiptir.

Sosyal Bilimlerde Öznellik

Sosyal bilimlerde ve diğer alanlardaki öznelci yaklaşımın problemlerinden biri öznelliğin veri olarak alınmasıdır. O açıklanması gereken bir fenomen olarak görülmez, aksine bir insan fail olmanın temeli olarak alınır. Yapılaşma teorisinde, fail önceden oluşmuş bir öznellik olarak anlaşılmaz. Bu açıdan, yapısalcılık ve post-yapısalcılıkta geliştirilen öznelcilik eleştirisinin önemini kabul ediyorum. Ancak, yapısalcılık ve post-yapısalcılıkta öznenin merkezi konumdan uzaklaştırılması, öznenin –özel bir biçimde anlaşılan– dile dahil edilmesine yol açar: göstergeler farklılık aracılığıyla inşa edilirler. Bu metodolojik taktik doğrudan Saussure'ın öncüllerinden çıkar ve hatta onu eleştiren sonraki birçok yazar tarafından kabul edilir. Yapısalcılık ve post-yapısalcılık "kod içine çekilme" sürecini daha da ileri götürür. Sözgelimi, "ben" teriminin, görünüşte insan öznelliğinin en temel koşullarına işaret etse bile, gerçekte diğerleri gibi sadece bir dilbilim terimi olduğu ve bu yüzden dil içinde oluşturulan terminolojinin diğer kısımlarıyla ilişki içinde anlaşılması gerektiği belirtilir. "Ben", göndergesiyle ilişki içinde, "ağaç" teriminin yerini tuttuğu nesneyle ilişkisinde olduğundan daha fazla içeriğe sahip olmayan bir dilsel dönüştürücüdür.

"Anlam nesnesi" veya "göstererek referans" teorileri eleştirisi ana çizgileri itibariyle kesinlikle geçerlidir. Ancak, yapısalcı

ve post-yapısalcı düşünce geleneklerinde genelde gönderge tamamen ortadan kaybolur. Anlam gerçekte gönderge olmadığı için, dilsel terimlerin anlamlarından bu terimlerin dış dünyayı gösteren yanlarının kaplamsal özelliklerine nasıl geçileceği ya da bu anlamların söz konusu özelliklerle nasıl ilişkilendirileceği konusunda bir açıklama yapılmaz. İnsan öznelliği terminolojisi bakımından, "ben"in dil içinde inşa edildiği ve "ben" sözcüğünün gösterdiği beden veya eyleyen benlik anlamına gelmediği, failin metodolojik bir kayboluşuna yol açmaması gerektiği anlaşılmalıdır. "Ben" ve "beni/bana" terimleri anlam bakımından ilişkili bir nesneye (bedene) sahip olmayabilir, fakat yine de onlar anlamlarını insan faillerin içinde yer aldıkları etkinlikler bağlamında kazanabilirler. Onlar toplumsal ilişkilere pratik hâkimiyetin ve toplumsal bağlamın –insan faillerin sergiledikleri– sürekliliğinin birer parçasıdır.[7]

Öznenin merkezi konumdan uzaklaştırılması teması, bu yüzden, fail olarak benliğin ortadan kaybolmasına yol açmamalıdır. Bu tema, aynı zamanda, bilinç olarak "öznellik" ve insan davranışında "bilinçdışı" ilişkisinin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda içerimlere sahiptir. Post-yapısalcılığın karakteristik anlayışına göre, bilinç ve bilinçdışı ilişkisi, deyim yerindeyse, dilin iki yüzünü anlatır. Bilinçdışı dilin öteki yüzüdür –onu kelimelere dökemeyiz, zira o sözcüklerin anlamlarını kazandıkları ve bu anlamların aktörün bilincine ulaşmasını sağlayabilecek düzenleyici sistemdir. Bilinçli/bilinçsiz ilişkisinin doğası üzerine bu tartışmanın bazı açılardan oldukça aydınlatıcı olduğundan kuşku duyulamaz. Bu söz, bilinçdışı "bir dil gibi yapılanmıştır" anlamına gelmez. Ancak aynı zamanda, bu anlayış insan eyleminin bilinçle ve bilinçsizle ilişkili en önemli alanlarından birini gözlerden saklar.

Post-yapısalcı faillik ve bilinçdışı açıklamasının iki temel yetersizliğinden söz edebiliriz: bu açıklamada (a) "pratik bilinç" olarak terimleştirdiğim olgu hakkında hiçbir açıklama yapılmaz;

---

7 Giddens, *Toplumun İnşası*, Bölüm 2.

(b) pratik bilinçte gömülü "metotlar"ın kullanımı olarak bir anlam yorumu ortaya koymak imkânsızdır. İnsanların gündelik ilişkilerinde pratik bilincin öneminin analizini gündelik dil felsefesi ve fenomenolojiye borçluyuz. Aktörlerin niyetleri ve yaptıkları şeyler konusundaki gerekçeleri, bazen onların kendi eylem koşulları hakkında söyleyebildikleri şeylerde ifade edilebilir. Başka deyişle, aktörler kendi eylem koşulları hakkında bir ölçüde –tarihsel olarak, mevcut koşullara göre değişen– sözel açıklamalar sunabilirler. Ancak bu, kesinlikle, onların belirli davranışları niçin öyle yaptıklarını bütünüyle anlatmaz. Eylemlerimizde yer alan ve bu eylemlerin kurucu unsurunu oluşturan ustaca ve göz kamaştırıcı karmaşıklıkta pek çok bilgi biçimi, icra ettiğimiz pratikler içinde ve bu pratikler aracılığıyla oluşturulur. Onlar bilgili olarak meydana getirilseler de, her zaman aktörün sözel bilincine açık değillerdir. Birey bir dili konuşmak için dil kullanımıyla ilgili olağandışı karmaşıklıkta birçok kural, strateji ve taktiği bilmek zorundadır. Fakat, bildiği bu kurallar vb. hakkında bildikleri açıklanması istendiğinde, kişi bunu yapmakta gerçekte büyük ölçüde zorlanacaktır. Oldukça sıradan bir açıklama, bir dili konuşmak için bilinmesi gerekenleri sözel olarak aktarabilir.

Dilbilimcilerin bütün meslek hayatlarını zaten bildiğimiz şeyleri bulmaya adadıklarını söylemek bir paradoks değildir. Onlar sadece tesadüfen bildiğimiz şeyler değil, konuşabilmek için zaten bilmemiz gereken şeylerdir. Fakat, onları sözel düzeyde bilmeyiz, onlar daha ziyade gündelik toplumsal hayatı oluşturan oldukça farklı pratik biçimleri içinde yer alırlar. Pratik bilincin önemini göz ardı eden bir toplumsal etkinlik açıklaması, bu yüzden, insan faillerin toplumsal hayatta sergiledikleri bilgililik biçimlerini ortaya koyma konusunda büyük ölçüde yetersizdir. Bu kategoriye her tür nesnelciliği dahil ediyorum. Bu düşünce okullarında insanlar kendilerini anlayamazlar, bunun nedeni kesinlikle, insanların kendi eylem koşulları hakkında bildiklerinin sözel olarak ifade edebilecekleri şeylerle sınırlı olduğunun düşünülmesidir. Diğer her şey, (işlevselcilikte) toplumda işleyen güçlerin veya (yapısalcılık ve post-yapısalcılıkta) bilinçdışının ürünüdür.

Anlamın Oluşumu

Pratik bilinç kesin anlamda bilinçsizdir –başka deyişle, pratik bilinç doğrudan söyleme-açık bilgi biçimlerini içerir. Ancak o, bastırılan semboller ve bilme biçimlerinin bilinçsiz olması anlamında bilinçsiz değildir. Zira bu son bilme tarzları (bilinenlerin ortaya çıkmasını engelleyen) bazı çarpıtma mekanizmalarının etkisi olmadan söyleme/söze dökülemezler. Bilinçdışının insan toplumsal etkinliğinde temel bir role sahip olduğunu, fakat bilinçdışının bilinçdışı "bir dil gibi yapılanmıştır" görüşünden yararlanarak daha iyi anlaşılabileceğini düşünüyorum. Ancak, bilinçdışı ve bilinç arasında –insanî pratik etkinliğin merkezi olan– pratik bilinç bulunur. Burada sadece söylemle "dilin öteki yüzü" arasında değil, aynı zamanda bir fail olarak bireyle bireyin gündelik hayatının akışı içinde eylemleriyle ürettiği ve yeniden ürettiği kurumlar arasında bir dizi bağlantı vardır. Yaptıklarımızın çoğu bilgili bir biçimde pratik bilinç içinde ve aracılığıyla düzenlenir; buradan, kendimizin ve başkalarının eylemlerini anlama şeklimizin ve anlam yaratma biçimlerimizin en temel anlamda metodolojik oldukları sonucu çıkar. Bununla, sözcükler ve eylemlerin anlamlarının sadece gösterge kodlarının veya daha özelde dilin yarattığı farklılıklardan kaynaklanmadığını kastediyorum. Onların kaynağı, daha temel düzeyde, konuşmacılar ve faillerin pratik eylemleri sırasında kendilerinin ve diğerlerinin yaptıkları şeylerin "yorumlar"ına ulaşmak için kullandıkları metotlardır.

Her toplumsal etkinliğin, gerçekte her anlam yorumunun metodolojik olduğunu söylemek toplumsal hayatta etno-metotların önemini kabul etmektir[8] Anlamın kaynağı göndergeye veya bir semiyotik sistem olarak dili oluşturan farklılıklara değil, aksine gündelik toplumsal hayatın rutinlerinde gömülü metodolojik aygıta götürülebilir.

8 Harold Garfinkel, *Studies in Ethnometodology* (Cambridge: Polity Press, 1984).

Sosyal Teoride Temel Problemler'de belirttiğim gibi,[9] bu konuda Wittgeinstein Derrida'dan daha önemlidir. Derrida için, anlamlandırma sürecinin kaynağı dil ve eylemin zamansal ve mekânsal inşasında farklılıkların oyunudur. Bu yüzden ona göre, yazma en temel dil biçimidir, zira yazmada farklılıkların zamansal/mekânsal organizasyonu sergilenir. Ancak ayrıca, Wittgeinstein'da dilin zamanlaması ve konumlandırılmasıyla ilgili çok şey vardır. Ancak ona göre, bu zamanlama ve konumlandırma, dilin bir özelliği olarak, gündelik hayattaki sıradan etkinliklerin zamanlanması ve konumlandırılmasıyla ilgili daha genel bağlamlarda anlaşılmak zorundadır. Aktörler, –anlamın kaynakları ve doğasını keşfettiğimiz– gündelik toplumsal etkinliklerini düzenlemek için zamansal-mekânsal ortamlardan yararlanırlar. Bu teorem tartışılan problemler açısından büyük öneme sahiptir. Wittgeinstein, aslında, bir yanda gündelik dilin kullanımı temelinde, öte yandan gündelik toplumsal hayattaki sıradan pratiklerin gerçekleştirilmesi bağlamında geliştirilen bir praxis teorisi sağlar. Kodu oluşturan farklılıklar, Wittgeinstein'a göre, dil aracılığıyla yapabileceğimiz pek çok şeye karışmıştır. Dil toplumsal pratiğin aracıdır ve, bu yüzden, dilin özü yoktur –hatta bu özü bir kodu oluşturan farklılıklar içinde aramaya çalışsak bile.

Özetlersek: yapısalcılık ve özellikle post-yapısalcılığın belirli görüşlerinin önemini, faillikte bilinç ve bilinçsiz arasındaki ilişkiyle ilgili bir anlayış nedeniyle kabul etmemiz gerekir. Öznellik, gerçekte, dilsel dönüştürücüler olan "ben", "beni/bana" vb. gibi deiktik terminolojilerin kullanımına bağlıdır. Aynı zamanda, bilinçdışının işe yarar biçimde dilin öteki yüzü olarak alınabileceğine –yani, dil kullanımının temeli olduğu için bilinçdışının söze dökülemeyeceğine– inanıyorum. Ancak, söze dökülemeyecek şeyin bir başka anlamı daha vardır: yapılması gereken şey. Burada, –etkinlikleri gündelik toplumsal hayatın sürekliliğine ayarlı olan ve bildiklerini pratikte ifade eden– bilgili ve bece-

9 Giddens, *Temel Problemler*, Bölüm 1.

rili öznenin yeniden devreye sokulması için geniş kavramsal bir alan vardır.

Pratik bilinçte oluşan bu bilgi ve sembolizm biçimleri aktörün oluşması ve muhtemelen kişiliğin istikrarı için temel önemdedir. Bunun en iyi kanıtlarından biri Garfinkel'in "güven deneyleri"nde[10] bulunabilir. Garfinkel'in yaptığı şey, göründüğü kadarıyla, gündelik konuşmanın görünüşte önemsiz bazı yanlarını sınırlı ölçüde ihlâl etmekti. Önemsiz gibi görünse de, pratik bilincin gerçekliği sorgulanmayan düzeninin bu şekilde kesintiye uğraması insan aktörlerin hassasiyetiyle ilgili önemli sonuçlar yaratır. Garfinkel'in deneylerinde ilginç olan nokta veya noktalardan biri, başkalarının yarattığı konuşma ihlâllerinin üstesinden gelmek zorunda olanların beklenen konuşma rutinlerinden önemli bir sapma olarak gördükleri şey karşısında, büyük bir hızla ciddi kaygı sergilemeleridir. Bu yolla varlığı ispatlanan şey, gündelik hayatın görünüşte önemsiz özellikleri kadar onların metodolojik temellerine karşı da sergilenen olağandışı ahlâkî ve duygusal bağlılıktır.

Artık üçüncü temaya, bu analizin anlamla ilgili sonuçlarına geçebiliriz. Önceden gösterdiğim gibi, yapısalcılık kadar post yapısalcılıkta da, anlam esas itibariyle dilsel kodlar içindeki farklılıkların oyunu bağlamında alınır. Anlam, sentagmatik açıdan dilin kullanıldığı bağlamın akışı içinde, paradigmatik açıdan bir bütün olarak onların dil içindeki ilişkileri temelinde düzen kazanan bir göstergeler sistemine yerleştirilebilir. Burada, farklılıklarına rağmen, Saussure'dan Derrida'ya uzanan oldukça açık bir süreklilik çizgisi buluruz. Fakat, anlam (i) bağlamsal ve (ii) metodolojikse, onunla ilgili çok farklı bir anlayış ortaya çıkar. Gündelik dildeki terimlerin "muğlak" doğaları ile onların kullanımdaki kesinlikleri arasında bir karşıtlık vardır. Birer soyutlama olan sözcükler –veya kavramlar– sadece gündelik söylemde kul-

10 Harold Garfinkel, "A Conception of, and Experiement with "Trust" as a Condition of Stable Concerted Actions, O. J. Harvey, ed., *Motivation and Social Interaction* (New York: Ronald Press, 1963).

lanıldıklarında muğlak bir anlama sahip görünürler. Konuşma dizilerini incelersek, gerçekte, konuşmalarda gömülü anlamın oldukça kesin olduğunu görürüz. Konuşmacılar diğer bütün kişilerin neler söylediklerini izleyebilir ve söylenenleri ilgili gönderimsel özelliklerle ilişkilendirebilirler. Gündelik etkinlik bağlamında anlamın oluşumu ve yeniden oluşumunun bir aracı olarak pratik bilincin önemini kavramadan ve onun içerdiği bilginin metodolojik doğasını kabul etmeden bu kesinliği anlamak imkânsızdır.

Bu, yapısalcı ve post-yapısalcı düşünce kaynaklı yaklaşımın çağrıştırdığı bazı temel düşüncelerin ciddi bir revizyonu demektir. Bu düşünce geleneği, önceden belirttiğim nedenlerle, metne veya daha genelde yazmaya yönelir. Anlam farklılık aracılığıyla inşa ediliyor ve farklılık kodun genel doğasından kaynaklanıyorsa, farklılıkların – görsel anlamda– en dolaysız biçimde sergilendiği metin temel anlam aracı olarak ortaya çıkar. Bu yüzden, Derrida, yazıyı temel anlamlandırma tarzı olarak alırken tamamen mantıklıdır. Ancak, burada önerdiğim yaklaşım doğruysa, dil ve anlamın anlamlarını açıklamada en temel olan unsurun, metin veya yazma değil, *zamansal-mekânsal olarak konumlanmış konuşma* olduğunu kabul etmek zorundayız. Kanımca, bunun sosyal teori açısından sonuçları oldukça önemlidir. Bunlar esasen sosyal analizin kavramsal merkezi olarak bilgili aktörü kurtarmayı ve "bilgililiği" oluşturan şeyi toplumsal hayatın süregelen bağlamı içinde konumlandırmayı gerektirir. Toplumsal hayat, böylece, faillik dışında bir olgu olarak ortaya çıkmaz, aksine zamansal-mekânsal bağlamlara yayılan toplumsal etkinlik anlarında üretilir ve yeniden-üretilir.

Bu öznelciliğe düşmek değildir, zira o niyetler veya gerekçeleri verili olarak ve toplumsal hayatı önceden şekillendirilmiş faillerin yaptıkları şeyin sonucu olarak almayı gerektirmez. Öte yandan, bu bir nesnelcilik biçimi de değildir, zira yapılaşma teorisine göre, sosyal sistemlerin yapısal özellikleri sadece belirli davranış biçimleri olarak somutlaştıkları anlarda varolurlar.

Aslında sosyal teorinin daha başka problemlerini ele almaktan ziyade, bu teorinin metin teorisi açısından bazı sonuçlarını ortaya koymaya çalışacağım. Değinmek istediğim dört temel içerim vardır.

İlk olarak, metinlerin doğası üzerine tartışmalarda genelde sosyal teoridekine benzer bir düalizmle karşılaşırız. Bir yanda, benzer şekilde, metnin özerkliğini ve onun yazarının ifade edebileceği niyetlerden bağımsızlığını vurgulayan yapısalcı ve postyapısalcı teorilerle karşılaşırız. Bu yaklaşıma göre, metinlerin doğası metni biçimlendiren kod içindeki göstergelerin oyununa göre açıklanmalıdır. Öte yandan, belirli bir metnin önemini anlamak veya onu tamamen açıklamak için bu metnin yazarının niyetlerini bilmemiz gerektiğini vurgulayan sözde "niyetselci" teoriler vardır. Metin teorileri konusunda, bu ayrımın, sosyal teoriyle genellikle düşünce tarihindeki tartışmalarla doğrudan ilişki içinde olduğunu belirtmek ilginçtir. Bir yanda, Quentin Skinner gibi, metinlerin anlamını yakalamak için tarihsel metinlerin yazarlarının niyetlerini kavramamız gerektiğini vurgulayan yazarlar vardır.[11] Yazarların niyetleri ve ilgili yazıların ilk kez üretildikleri bağlamlar yeniden inşa edilmelidir, zira onlar özel okuyuculara ulaşmayı hedeflemiş ve özel bir çerçeve içinde yazılmışlardır.

Öte yandan, düşünce tarihindeki bu yaklaşıma karşı olanlar, sözgelimi, Platon'un yazılarının yazıldıkları ortam hakkında bir görüşe sahip olmadan okunabileceğini savunmaları bakımından, metinleri özerk varlıklar olarak alma eğilimindedirler. Bu ikinci düşünce okuluna göre, deyim yerindeyse, ana karakterleri her zaman üretildikleri bağlamlardan büyük ölçüde bağımsız olan "klâsik metinler" vardır. Ancak bu tartışmalarda, daha önceden eleştirdiğim türden görüşler daha açık biçimde yeniden ortaya çıkarlar. İki taraf da, metinleri veya gerçekte plâstik sanatlarla il-

---

11 Quentin Skinner, "Meaning and Understanding in the History of Idea", *History and Theory* 8 (1969).

gili diğer çalışmaları üreten bireylerin metinde veya kültürel üründe bir ölçüde somutlaşmış bağımsız niyetleri olduğunu varsayma eğilimindedir. Bir taraf, böylece, bu niyetlerin üretilen şeyin doğasıyla ilişkili olmadığını öne sürerken, karşı görüş, anlaşılacak fenomenin önemini kavramak için bu niyetleri kavramamız gerektiğine inanır.

Önerdiğim bakış açısına göre, niyetli insan eylemi bundan çok daha karmaşıktır ve –kolayca belirlenebilecek bağımsız bir amaçlar topluluğu veya toplamı içinde değil– pratik bilinç içinde temellenmiştir. Bu yüzden, bir metnin üretimini, bireylerin katıldıkları gündelik sıradan etkinliğe benzer bir şey –yani, bir *akış*a sahip refleksif gözetim süreci– olarak almak çok daha uygundur. Bir kültürel ürünü oluşturan tek bir bağımsız niyetler topluluğu yoktur; bu ürünü dolduran bir niyetsellik ve onun pratik bağlamı vardır. Niyetselliğin metinlerin anlaşılması veya açıklanmasıyla mutlaka ilişkili olduğunu, ancak her şeyi açıklayamayacağını öne sürüyorum; ancak burada, niyetselliğin ne anlama geldiğini kavramak onu analiz etmeye çalıştığım biçimde yeniden ele almayı gerektirir.

İkinci olarak, burada ilgili olan husus, Ricouer'un bir metin veya kültürel ürün –terimin içerdiği her anlamda– her şeyden önce bir *çalışma*dır görüşü dikkate alınarak kavranabilir.[12] Gündelik davranışın refleksif gözetimi insanî failliğin kesin bir unsurudur ve sıradan aktörler tarafından gündelik etkinlikleri sırasında bilincinde olmadan sürdürülür. Pratik bilinç konusunda en etkili olan şey, onun rutin, görünüşte emeksiz üretimidir. Fakat, özel bir forma sahip bir metin –örneğin, bir roman, oyun, şiir veya resim– sıradan bir konuşmanın aksine, bireyin bir form kazandırmak için özel çaba harcadığı bir fenomendir. Bir çalışmayı gündelik sıradan etkinliğin tesadüfi olarak üretilen bir ürününden ayıran şey, sadece üreticinin o şeyi üretme çabası içinde olması

12 Paul Ricoeur, *Hermeneutics and Human Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

değil, *aktörün formun yaratılmasının bu çalışmayı meydana getiren şeyin kurucu unsuru olduğunu bilmesidir.* Bu bilgi, elbette, kendi başına estetik bir değer yaratmaz ve söz konusu çalışmanın estetik özelliklerinin değerlendirilmesiyle ilişkili değildir. Ancak bu bilgi bir şeyi çalışma yapan şeyin doğasını anlamak için temel önemdedir.

Bu açıdan, örneğin, bir roman ile, sözgelimi sürekli sözlü iletişimle üretilen ve hikâyenin üretiminde temel bir role sahip olduğunu iddia edebilecek hiçbir özel yazarın bulunmadığı mitler arasında temel farklılıklar vardır. Bir romanın "yazar"ı vardır ve bu durum romanı üretenler, bunu kendi genel kültürel deneyimlerinin bir parçası olduğunu bilerek yapanlar tarafından bilinir. Elbette bir yazar olmanın anlamı kültüre göre değişse de, bu değişkenlik, metin açıklamasının yazarlık veya üretim bağlamındaki farklılıkların metin, materyaller veya diğer kültürel ürünlerle ilişki içinde araştırılmasıyla ilintili olmadığı anlamına gelmez.

Üçüncü olarak, –yine Ricoeur'un sözleriyle– metinlerin yazarlarından uzaklaştıkları vurgulanmalıdır. Birçok durumda metinlerin uzaklaşması kavramının yerine metnin özerkliğini geçirebiliriz. Bunun anlamı, benim anladığım şekliyle, metinlerin kendi üretim bağlamlarından göreli bir özerkliğe sahip olmaları, ancak metinlerin ilk üretildikleri koşullar ile başka koşullarda onlardan çıkartılabilecek anlamlar arasında iki yönlü bir yorum ilişkisinin kurulması gerektiğidir. Elbette, sadece bu tarz bir "uzaklaşma"dan söz edebiliriz, zira bu bir metnin ilk üretildiği koşullarından uzaklara gittiğini anlatan bir "uzaklaşma" düşüncesine sahip olmamızı gerektirir.

Ancak, genel bir biçimde, bunun sadece metinlere özgü bir şey olmadığını kabul etmemiz gerekir. Ürünlerin yaratıcılarının niyetli çabalarından uzaklaşmaları toplumsal hayatın genel bir karakteristiğidir. Başka deyişle, toplumsal etkinliğin en ayırt edici niteliklerinden biri eylemin niyetlenilmemiş sonuçlarının önemiyle ilgilidir.

Dördüncü olarak, bir anlam ve yorum teorisi bir pratik bilinç açıklamasıyla temellendirilmelidir. Metinlerin anlamlarını bu metinleri üretenler gibi anlamak onların bilgililik koşullarını araştırmayı gerektirir. Yani, metin yorumu eşanlı olarak pratik bilinç, söylem (söze-dökülen) ve bilinçdışı arasındaki ilişkilerin açıklanmasıdır. Metin söylemin nesnelleşmiş bir ifadesi değildir; metin, toplumsal bir kurum, onu kendi etkinliklerinin akışı içinde üreten ve yeniden-üreten bireylerin öznelliklerinin nesnelleşmiş bir ifadesinden daha fazla bir şeydir. Çoğu kez, "text" ve "context" terimleri arasında tesadüfi bir benzerlikten fazlası olduğu vurgulanmıştır. Buradaki yorumum doğruysa, metinsel materyaller teorisini zenginleştirmek istiyorsak, "bağlam"ın anlamı konusunda yeni bir anlayış geliştirmemiz gerekir.

Son olarak, bu yazının genel bir içerimi, bir sosyal teori ve edebiyat teorisi yakınlaşmasını sağlama gerekliliğidir. Sosyal bilimlerin nesnelciliğin, kendilerini bilhassa doğa bilimlerinin idealleriyle yakından ilişkilendiren nesnelci anlayışların hâkimiyetinde olduğu günlerde, edebiyat teorisiyle sosyal bilimin ilgileri arasında kesinlikle bir ilişki olmadığı düşünülmekteydi. Elbette, başta da belirttiğim gibi, çoğu sosyal bilimcinin edebiyat eleştirisi ve edebiyat teorisiyle ilgili sorunları fazla tanımamasının sebebi budur. Nesnelciliğin kısmi karakterinin değerlendirilmesi, ve buna bağlı olarak, natüralist sosyal bilim modellerinin sınırlılıklarının anlaşılmasıyla, edebiyat teorisiyle ilgili problemleri sosyal analizle ilgili problemlere bağlayan yorum sorunları olduğu giderek açık hale geldi. Ricoeur gibi, toplumsal eylemin bir metin olarak alınabileceğine inanmıyorum. Ancak, faillik, öznellik ve anlam problemlerinin iki girişimin de ortak konuları olduğu inancındayım.

Dizin

İ

J

K

L

M

Ö

P

R

S

Z

Sosyal Teorinin Temel Problemleri

Sosyal Analizde Eylem, Yapı ve Çelişki

Tercüme: Ümit Tatlıcan

Modern sanayi toplumunun doğası ve gelişimini anlamayı sağlayacak ve çağımızı kavramlaştıracak yeni bir teori geliştirmeyi amaçlayan, böylece bir yandan modern toplumu araştıracak bir yöntem geliştirecek ve öte yandan genel sosyal teorinin doğasını sorgulayacak temelleri ortaya koymaya çalışan Giddens, sosyal teorinin sistematik yeniden inşaya ihtiyacı olduğunu düşünür ve kendi deyimiyle toplumsal düşünceyi istilâ eden 'mitler'i eleştirerek sosyoloji tarihini yeniden yazmayı önerir. Sosyal bilimin kendine doğa bilimlerini model alabileceği, bu bilimin köklerinin muhafazakâr düşüncede yattığı, sosyolojinin 'konsensüs' ve 'çatışma' yaklaşımları arasında bir tartışma olarak görülebileceği gibi düşünceleri içeren mitlerden, Craib'e göre, sonuncusu özellikle önemlidir. ve Giddens toplumsal düşünceye musallat olan bu tür bölünmelere, özellikle de 'yapı' ve 'eylem' karşıtlığına bir çözüm sunar.

Felsefî problemlerin bilimsel problemlerden bağımsız olduklarını ve kriz anları dışında felsefenin bilimsel çalışmaya girmediğini savunan pozitivizmin aksine, felsefî problemlerin sosyal bilimin merkezinde yer aldığını öne süren Giddens'a göre, bu ayrımları aşmada, sosyal teorinin inceleme-nesnesinin ne olması gerektiği sorusu belirleyici önemdedir. Sosyolojinin daha ziyade toplumsal dünyanın gerçek doğasını araştırmak yerine uygun bilgiyi üretme sorunuyla, toplumu nasıl bildiğimiz sorusuyla ilgilendiğini düşünen Giddens, bir gerçekliğin parçası olduğumuzu, gerçeklik anlayışımızın – dilimiz aracılığıyla şekillendiği için – büyük ölçüde bir yorum meselesi olduğunu, bu yüzden, epistemolojik sorunlara, yani gerçekliğin nasıl anlaşılabileceğine odaklanmak yerine ontolojiye yönelmemiz, yani farklı sosyal teori ve sosyoloji okullarının varlık veya oluş konusunu nasıl ele aldıklarını, toplumu meydana getiren şey olarak neyi gördüklerini araştırmamız gerektiğini düşünür. Felsefe ve farklı bilimlerin temel sorununun gerçekliğin doğası problemi olduğuna inanan ve post-pozitivizm ve modern hermeneutiğin de ontolojiye yöneldiğini düşünen Giddens'a göre bu ontoloji insan, insan davranışı, toplumsal yeniden-üretim ve toplumsal dönüşüm sorunlarını yeniden ele almalıdır.

ISBN 975-00245-1-6
9 799750 024510

Paradigma Yayıncılık